Sammlung Töpelmann

Erste Gruppe

Die Theologie im Abriß

Band 2

Einführung in das Neue Testament

von

Rudolf Knopf

[illegible]

Einführung in das Neue Testament

Gesamtplan des Unternehmens auf der letzten Seite

Sammlung Töpelmann

1. Gruppe Die Theologie im Abriß Band 2

Einführung in das Neue Testament

Bibelkunde des Neuen Testaments
Geschichte und Religion des Urchristentums

von

D. Rudolf Knopf
o. ö. Professor in Bonn

1919

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

Druck von C. G. Röder G. m. b. H., Leipzig
859619

Inhalt

Die Zahlen bezeichnen die Seiten

Erster Teil

Die Sprache des Neuen Testaments

§ 1. Der Hellenismus und seine Weltsprache

1. Griechisch als Sprache des NT.s. Das NT ist in allen seinen Teilen griechisch geschrieben, und wer es in der Ursprache liest und wer es wissenschaftlich auslegt, muß die Kenntnis der griechischen Sprache zu seiner Arbeit mitbringen. Wohl gibt es im NT auch sehr wichtige, wir können sagen die wichtigsten Stücke, deren Stoff ursprünglich in einer anderen Sprache überliefert und vielleicht auch schon niedergeschrieben wurde, und bei denen das Griechische bereits die Sprache der Übersetzung ist. Das ist der Stoff, der in unsern drei ersten Evangelien niedergelegt und verarbeitet ist. In ihm finden wir Erzählungen über Jesus und dann, vor allem und für uns am wichtigsten, die Reden Jesu, seine Sprüche, Gleichnisse, Streit- und Wechselgespräche. Diese sind ursprünglich nicht griechisch, sondern in einem Dialekte des Syrischen, dem palästinischen Aramäisch, gesprochen worden und von den ältesten Kreisen der Gläubigen, den Trägern der Überlieferung über Jesus, auch aramäisch weitergegeben worden. In den Erzählungen von Jesus und in seinen Worten ist also das Griechische nicht die Ursprache, sondern die Übersetzung, eine zweite Schicht, die sich über die erste ursprüngliche gelagert hat. Das heißt aber nicht, daß eines unserer synoptischen Evangelien unmittelbare Übersetzung einer ihm gleichartigen aramäischen Vorlage sei, sondern: was Mt, Mk und Lk erzählen, ist auf einer früheren Stufe der Überlieferung einmal aramäisch weitergegeben worden. Hingegen sind unsere drei ersten Evangelien, so wie sie uns vorliegen, griechische Originalschriften. Nur der Tatsache, daß hinter ihnen aramäische Überlieferung liegt, werden wir uns später noch zu erinnern haben.

Die ntlichen Schriften sind uns demnach von den urchristlichen Gemeinden her griechisch überliefert worden, und sie sind auch alle ursprünglich griechisch niedergeschrieben worden. Das gleiche gilt weiter von den urchristlichen Schriften, die uns außerhalb des NT.s erhalten sind: die Lehre der zwölf Apostel, die Clemensbriefe, die Briefe des Ignatius von Antiochia, der Hermashirte und die Barnabasepistel. Die gesamte frühchristliche Literatur bis zum Ende des 2. Jhrh. hin ist griechisch. Wodurch waren alle jene alten Schriftsteller, die der Abstammung nach doch zum guten Teile Orientalen, Semiten waren, veranlaßt, Griechisch zu schreiben?

2. Die Weltstellung der griechischen Sprache. Um diese Tatsache zu verstehen und zu erklären, müssen wir einen Blick auf eine geschichtliche Entwicklung werfen, die ja bekannt genug ist. Das Christentum ist entstanden und die urchristlichen Schriften sind geschrieben in dem langen und wichtigen Zeitabschnitt, den man die Epoche des Hellenismus nennt. Er beginnt etwa 300 v. Chr. und endet etwa mit dem Jahre 600 n. Chr., sein Abschluß bedeutet in unserm Kulturkreise den Abschluß des „Altertums". Seit den Tagen Alexanders des Großen, seit jenen Jahren, da das von einem freilich nicht reingriechischen Volksstamme, den Makedoniern, geführte Hellenentum in gewaltigen Stößen nach Osten und Süden vorgedrungen war, war die griechische Kultur in immer steigendem Maße in den Ländern um das Ostbecken des Mittelmeeres die herrschende Weltkultur, und die griechische Sprache — was uns hier vor allem angeht — die herrschende Weltsprache geworden. In den alten Kulturländern des Ostens, nämlich in Vorderasien und Ägypten, saßen nach Alexanders Tode seine Generale, Glieder des makedonischen Adels, als Könige. Die Diadochenreiche entstanden, als das makedonische Weltreich zerfiel. Das ägyptische Reich der Ptolemäer, das syrische Reich der Seleukiden, weiter dann das makedonische Reich und das Attalidenreich von Pergamon sind die wichtigsten dieser Neubildungen. Die Herrschaft der Orientalen, — Semiten, Ägypter, Perser —, die fast Jahrtausende hindurch gedauert hatte, war fortan im Ostbecken des Mittelmeeres etwa ein Jahrtausend hindurch, bis zur Araberherrschaft, gebrochen. Durch die gewaltsam aufgerissenen Tore des Ostens zog nun der hellenische Soldat und der hellenische Kolonist, der Beamte, der Kaufmann, der Künstler und Gelehrte ein. Die neuen Herrscher der Diadochenreiche waren sorgsam darauf bedacht, hellenische Städte gleichsam als Bänder und Nieten in die weiten Länder ihrer Herrschaft zu schlagen. Neue griechische Pflanzstädte wurden gegründet, und die schon bestehenden Städte erhielten einen mit der Zeit an Bedeutung immer mehr zunehmenden griechischen Beisatz. So kam es, daß seit dem 3. Jhrh. etwa griechische oder halbgriechische Städte den ganzen Ostrand des Mittelmeeres bedeckten und weithin über die Hinterlande der Küste bis ins Innere von Vorderasien zerstreut waren. Schon am Namen sind viele von diesen Städten gleich zu erkennen: die mancherlei Alexandrias, die verschiedenen Städte, die Seleucia, Antiochia, Ptolemais heißen.

Dies Hellenentum der Diaspora war nun dank seiner reichen wissenschaftlichen Bildung und künstlerischen Überlieferung, die es aus der großen schöpferischen Zeit des Griechentums übernommen hatte und die es auch selber weiter entwickelte, der Träger des Wissens, der Bildung, des Geschmackes. Wer an der Kultur teilnehmen wollte unter den Söhnen des Ostens, der mußte zu den griechischen Lehrern gehen und von ihnen sich in die Weisheit der Hellenen, selbstverständlich in griechischer Sprache, einführen lassen. Viel ernstes Bildungsstreben, aber auch viel à la mode-Wesen machte sich damals in den verschiedenen Bevölkerungsschichten breit. Es gab vor dem Makkabäeraufstande eine Zeit, wo selbst in einem auf seine eigene Vergangenheit und seine eigenen Sitten so stolzen Volke wie

dem jüdischen die Neigung weitverbreitet war, der Griechen Art anzunehmen, wo die vornehmen Jünglinge in Jerusalem ihre nackten Leiber mit Öl salbten und im Gymnasium miteinander rangen (I Makk 1, 11 – 15).

Die hellenischen Städte im Osten und die Griechen in den orientalischen Städten waren aber nicht nur die Träger von Bildung, feinerer Art, höherer Lebenskunst, sondern dies Griechentum der Diaspora war auch der Träger der politischen Verwaltung in den Reichen des Ostens und der Träger des Handels und Verkehres. Sprache und Kultur, Handel und Verkehr, Verwaltung und Kultus war in jenen Städten des Ostens griechisch. Und von den Städten aus drang das Griechentum und die griechische Kultur auch hinaus in das sie umgebende Land und ergriff, wenigstens ein Stück weit, die einheimische barbarische Bevölkerung. Die Papyri der Ptolemäerzeit zeigen uns das für die bodensässige Bevölkerung Ägyptens auf das deutlichste und mit vielen Beispielen. Eines für viele möge hier stehen; im Jahre 153 v. Chr. schreiben zwei Araber, die in Ägypten weilen, an einen Stammesgenossen einen Brief, der wohl viele Fehler aufweist, aber im ganzen gut verständlich ist und Zeugnis von der Verbreitung der griechischen Sprache unter der nichtgriechischen Bevölkerung ablegt. Der Brief lautet: Μυρουλλᾶϲ καὶ Χαλβᾶϲ Ἄραβαϲ (=Ἄραβεϲ) Δακούτει τῶ ἀδελφῶι χαίρειν. ἀκούϲαντεϲ ἐν Ποιεὶ τὰ περὶ ϲοῦ ϲυνβεβηκότα, περὶ τῶ ἀνθρώπου τοῦ πρὸϲ ϲὲ τὴν ἀήδειαν ποιήϲαντοϲ, ἥκαμεν εἰϲ τὸ Σαραπιεῖον βολάμενοι ϲυνμῖξαί ϲοι, ἀκούϲαντεϲ δὲ ἐν τῶ μεγάλω Σαραπιείου ὄντα ϲε ἔγεγον (? ? ὑγιῆ ἐν) Σαχμὶ τοῦ Λητοπολίτου. καλῶϲ οὖν ποιήϲειϲ παραγίνεϲθαι ἡμῖν εἰς Ποεί, ὅτι καταπλεῖν μέλλομεν πρὸϲ τὸν βαϲιλέα, [ἵνα] ἐπίδομεν ἔντευξιν περὶ ϲοῦ τῶ βαϲιλεῖ. ἔρρωϲο, (ἔτουϲ) κθ' μεϲορὴ (Monatsname) κϛ'. – Der Weg, auf dem die griechische Sprache ins einheimische östliche Volkstum drang, war der des natürlichen alltäglichen Verkehres zwischen Stadt und Land, wobei die Stadt ganz von selber ihre kulturelle Überlegenheit geltend machte. Dem Gange dieser natürlichen Entwicklung half dann noch die zielbewußte Politik der Diadochenkönige nach. Am stärksten wurde Kleinasien, weniger Syrien und Ägypten hellenisiert.

An diesen Verhältnissen und an dieser Herrschaft des Griechentums änderte sich auch nichts, als die Römer allmählich den Diadochenreichen ein Ende machten und ihre Herrschaft immer weiter ausdehnten über Griechenland, Makedonien, Thrakien, den Pontus und Kleinasien, Syrien und Ägypten, bis das Imperium am Euphrat seine Ostgrenze erreichte. Die politische Herrschaft änderte sich, von Rom gesandte Legaten und Prokonsuln verwalteten die alten, nun zu Provinzen gewordenen Königreiche, in Alexandria und Antiochia lagen römische Legionen. Aber der Herrschaft der griechischen Sprache und Kultur taten die Römer keinen Abbruch; sie mußten den ungeheuren Vorteil erkennen, den die Weltsprache und Weltkultur im Osten ihrem Reiche brachten. Griechisch blieb darum im Osten die Amtssprache der Römer im Verkehre mit den einheimischen Behörden und der Bevölkerung, wie die Papyri in erdrückender Menge beweisen, griechisch blieb auch die Bildung und der Verkehr. Zu der Zeit, wo das

Christentum in die Welt trat, also zur Zeit der ersten römischen Kaiser, zerfiel so das römische Reich in zwei Teile, eine griechische und lateinische Hälfte. Die Grenze des Ostens, des Griechentums, wird im groben durch eine Linie bezeichnet, die man von dem Westrande der Kyrenaika nach Dyrrhachium und von da zur Donaumündung zieht. Aber auch im Westen sind, zum Teil von alter Zeit her, starke griechische Kolonien vorhanden: in Rom gibt es viele Orientalen mit griechischer Muttersprache, abgesehen davon, daß jeder gebildete Römer Griechisch gelernt hat; Sizilien, Süditalien, Südgallien sind auch in der Kaiserzeit Sitze hellenischen Wesens; in Karthago und in anderen Städten Afrikas versteht und spricht man Griechisch.

In dieser Zeit, wo die griechische Sprache im Osten und stellenweise auch im Westen eine so große Herrschaft innehatte, sind die Schriften des NT.s, ist die Literatur des Urchristentums überhaupt, und zwar überwiegend im Osten entstanden. Wenn das Christentum sich leicht und rasch ausbreiten sollte unter den verschiedenen Völkern des Imperiums, wenn seine Schriften von möglichst vielen gelesen und gehört werden sollten, dann mußte dies Werben und Wirken sich des Mittels der Weltsprache bedienen. Die Literatur, die Missionspredigt, der Katechismusunterricht, der Verkehr der Gemeinden untereinander waren im Osten und im Westen griechisch von den Tagen des Paulus an bis gegen das Ende des 2. Jhrh. Erst dann, nach 170 – 180, beginnt für uns langsam im Osten eine syrisch-christliche Literatur sichtbar zu werden, und zwar, das ist auch bezeichnend und nicht zu übersehen, vor allem jenseits der Reichsgrenze, in Edessa und Mesopotamien, wohin Tatian zurückkehrte, um seiner einheimischen Kirche das Diatessaron zu verfassen und zu hinterlassen, und wo nicht lange nach Tatian aus Bardaisans Schule „das Buch der Gesetze der Länder" als erste syrische Originalschrift erhalten ist. Um die gleiche Zeit beginnt auch im Westen das lateinische christliche Schrifttum: Tertullian von Karthago und Bischof Victor von Rom sind die ersten lateinisch schreibenden Christen. Damals erst, gegen 200 etwa, wurden auch die ntlichen Schriften in fremde Sprachen übertragen, ins Lateinische, Syrische und wohl bald auch ins Koptische.

§ 2. Die griechische Gemeinsprache und das NT

1. Hebraisten und Puristen. Dem Gesagten nach zeigt sich uns also die Geschichte des ganzen Urchristentums in Quellenschriften, die in griechischer Sprache geschrieben sind. Wer nun aber mit der Kenntnis des Griechischen, die er auf dem Gymnasium an den großen attisch schreibenden Prosaikern des 5. und 4. vorchristlichen Jahrhunderts erworben hat, an die ntlichen Schriften herantritt, merkt sehr bald im Stil, in der Grammatik und im Lexikon eine große Menge von Abweichungen. Der reiche, feingegliederte Periodenbau der griechischen Kunstprosa tritt im NT nur noch in einzelnen Sätzen als Rudiment entgegen, wie im Prolog des Lk-Evan-

geliums oder in gewissen Partien des Hebr-Briefes; statt dessen finden sich, namentlich in den Evangelien, sehr schlichte Satzfügungen, die mit einfachem καί und δέ Hauptsätze aneinanderreihen. Die feine Unterscheidung der hypothetischen Perioden mit ihren verschiedenen Fällen ist stark zusammengeschrumpft, allerlei Vermischungen der noch gebliebenen Kategorien treten ein. Es tauchen Formen auf wie εἴδαμεν, ἐλάβοσαν, ἔφυγαν, ἔγνωκαν; der Optativ tritt auffällig stark zurück, Konjunktionen nehmen den Indikativ statt eines Konjunktivs an sich, wir lesen ein Reflexivpronomen συνιστάνομεν ἑαυτούς, Komparative wie μειζότερος und ἐλαχιστότερος; im Lexikon traten uns Wörter entgegen wie ἀγάπη, ἀκροβυστία, νουθεσία, ῥύμη, βασίλισσα, ἐκχύνειν, θριαμβεύειν, κῆνσος, κράβατος und viele andre unattische, ja ungriechische, in der Apok liest man ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός (1, 5) und τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ, ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφῆτιν (2, 20).

Der Unterschied des ntlichen Griechisch vom klassischen Griechisch, wie man es aber nicht nur bei den alten Attikern, sondern auch bei den späteren Kunstschriftstellern, vor allem der Kaiserzeit selber, einem Lucian oder Plutarch las, fiel natürlich schon den alten Gelehrten der Humanistenzeit auf. Seit dem Anfange des 17. Jhrh. begann dann ein großer Streit über die Reinheit des ntlichen Griechisch. Die beiden Richtungen der „Puristen“ und der „Hebraisten“ traten einander entgegen. Für die Puristen war der Gedanke unerträglich, daß im Griechisch des NT.s, das doch vom heiligen Geiste eingegeben war, Reinheit und Schönheit echt griechischer Sprache fehlen sollte, und sie versuchten daher mit aller erdenklichen Mühe, aus den griechischen Prosaikern und den Dichtern Parallelen zum Lexikon und zur Phraseologie, gelegentlich auch zur Grammatik, des NT.s zu sammeln. Im Gegensatz dazu wollten die Hebraisten die Eigentümlichkeit der ntlichen Sprache aus ihrer Beeinflussung durch das Hebräische erklären; sie fanden hebräische Sprachfärbung und hebraisierenden Wortschatz auf jeder Seite des NT.s. Da sie trotz ihrer Übertreibungen im ganzen doch die stärkere Stellung hatten, weil das Griechisch des NT.s eben unmöglich als besonders reine Form des Buchgriechisch bewiesen werden konnte, so fiel gegen Ende des 17. Jhrh. der Sieg im Streite ihnen zu, und bis ins 19. Jhrh. hat ihre Auffassung des ntlichen Sprachidioms geherrscht. Sie hat, sehr stark eingeschränkt, auch jetzt noch nicht alle Berechtigung und Vertretung verloren.

2. Die griechische Gemeinsprache. Vertiefte Auffassung vom Wesen der Sprache als eines lebendigen Organismus, eine sehr viel breitere und eingehendere Kenntnis der griechischen Sprache, weiter glückliche Funde einer Fülle von Originalschriftstücken des wirklich gesprochenen und geschriebenen Volksidioms der Kaiserzeit, endlich auch eine sehr verfeinerte Methode der Beobachtung haben im Laufe des 19. Jhrh. zu einer wesentlich richtigeren Fragestellung und Fragelösung geführt, die gegenwärtig im großen und ganzen als die herrschende bezeichnet werden kann, obwohl die vollständige Aufarbeitung des Stoffes noch längst nicht beendet ist und auch noch allerlei wichtige Fragen verschieden gelöst werden.

Wir hörten bereits, daß im Zeitalter des Hellenismus die griechische Sprache im Osten die Sprache des allgemeinen Verkehrs und die herrschende Sprache der Literatur war. Damit sie das sein konnte, mußte sie selber aber, verglichen mit ihrem früheren Zustande, wie er etwa zur Zeit Herodots, Pindars und der Tragiker zu beobachten ist, eine bedeutende und wichtige Wandlung durchmachen. Sie mußte eine gemeingriechische Sprache werden. Im 5. Jhrh. v. Chr. hatten die einzelnen griechischen Stämme noch ihre Dialekte, die sie auch in der Literatur anwandten. Jonisch, Dorisch, Äolisch, Attisch sind die alten vier Hauptdialekte. Wie verhält sich zu ihnen die griechische Gemeinsprache der hellenistischen Zeit? Daß sie mit keinem von ihnen schlechthin gleich ist, wußten schon die Grammatiker des Altertums, die die gemeingriechische Sprache des Hellenismus als fünften Dialekt neben die vier alten stellten und ihr den Namen ἡ κοινή, sc. διάλεκτος gaben. Ein schweres Problem ist mit der Frage nach der Entstehung der Koine gesetzt, und die Antworten, die die Sprachgelehrten darauf geben, sind nicht einheitlich. Nach der einen Anschauung ist die Koine aus der Mischung der alten Dialekte entstanden. Als in den Städten des Ostens, vor allen den führenden unter ihnen, Antiochia und Alexandria, zur Zeit Alexanders des Großen und der ersten Diadochen Griechen von allen Gegenden des alten griechischen Sprachgebietes zusammenkamen, schuf das Bedürfnis unter ihnen eine Gemeinsprache. Diese entstand dadurch, daß die Angehörigen der verschiedenen Stämme im gegenseitigen Verkehr zunächst die auffallendsten Eigentümlichkeiten ihrer heimischen Dialekte ablegten, daß dann in der zweiten Generation die gegenseitige Abschleifung noch bedeutend zunahm, namentlich da die in den folgenden Generationen Geborenen den lebendigen Zusammenhang mit den alten Mutterdialekten verlieren mußten. Im Koloniallande vermischten sich eben die einzelnen Stämme, die auf dem Mutterboden des Griechentums getrennt geblieben waren, es gab nur noch Hellenen gegenüber den Barbaren, d. h. den einheimischen Syrern, Kopten und andern Völkern des Ostens, und so gab es auch bald nur eine griechische Gemeinsprache, in der die einzelnen Dialekte zusammenflossen.

Dieser Anschauung steht eine andere, weiter verbreitete gegenüber, die die Anfänge der Koine bereits in der Zeit vor Alexander dem Großen sieht und ihre Grundlage im Attischen erkennt. Schon in der Zeit des großen attischen Seebundes erlangte die attische Sprache eine Bedeutung, die weit über die Grenzen des athenischen Mutterlandes und der athenischen Kolonien hinausreichte. Sie erlangte sie einmal in der Literatur, weil dank der geistigen Führerschaft Athens die attische Prosa den unbestrittenen Sieg über die andern Dialekte davontrug. Sie erlangte sie aber auch im Verkehr des alltäglichen Lebens, weil die wirtschaftliche und politische Macht Athens seine Sprache weit über die alten Heimatgrenzen hinausdringen ließ. In Athen strömten die Griechen aus allen Teilen hellenischen Landes zusammen und lernten dort die attische Umgangssprache kennen. Und der athenische Kaufmann, Kolonist und Soldat nahm seine Mundart in die Fremde mit und verbreitete sie dort, weil in der Fremde

die andern Griechen zurücktraten vor den Angehörigen des politisch und wirtschaftlich so mächtigen Athen. So hatte sich schon vor der makedonischen Hegemonie im 5. und 4. Jhrh. rings um das Becken des ägäischen Meeres und darüber hinaus eine gemeingriechische Verkehrs- und Literatursprache herausgestaltet, eben das zur Koine sich umbildende Attisch. Als die Makedonier anfingen, in der griechischen Welt die Führung an sich zu nehmen, konnten sie sich schon dieser attischen Gemeinsprache bedienen, und durch Alexander den Großen und seine Heere wurde diese attische Koine in den Osten getragen. Die Weltsprache des Hellenismus ist die siegreiche attische Mundart. Selbstverständlich haben die alten Dialekte auch auf die Koine eingewirkt, aber sie haben nur geringe Spuren in ihr hinterlassen, sie wurden schließlich auch im Mutterlande, in ihren alten Stammesgebieten, von der siegreichen Gemeinsprache verschlungen, das Mittel- und Neugriechische ist gradliniger Abkömmling der Koine. Diese Anschauung, die die Entstehung der Koine im Mutterlande selber sucht, erklärt das Werden der Gemeinsprache ähnlich wie die Entstehung auch andrer Schrift- und Gemeinsprachen: nicht Mischung der Dialekte, sondern Obsiegen einer besonders begünstigten Mundart.

Von den nichtattischen Dialekten hat auf die Koine am stärksten das dem Attischen nächstverwandte Jonische, viel weniger das Dorische eingewirkt. Vgl. nun als Beispiele von Formen, in denen die Koine vom Attischen abweicht: attisches -ττ- erscheint fast immer als -σσ-, also τάσσω, πράσσω, nicht τάττω, πράττω; -ρσ- statt -ρρ-, also ἄρσην, nicht ἄρρην; τέσσερα, τεσσεράκοντα statt τέσσαρα, τεσσαράκοντα; unkontrahierte Formen wie ἀγαθοεργεῖν, νεομηνίας, σεαυτοῦ treten auf; man sagt ναός, λαός statt νεώς, λεώς, ἀλέκτωρ statt ἀλεκτρύων; unattisch ist βουνός der Hügel, κριτής in der Bedeutung: Richter (attisch δικαστής) usw. Wer darauf achtet, kann so auf jeder Seite des NT.s Abweichungen von der attischen Sprache finden, obwohl ihm, auf das Ganze gesehen, die Sprache des NT.s keine Schwierigkeiten macht, weil er attische Prosa kennt. Man lese einmal ein Stück wie die Areopagrede (Apgsch 17) und überlege sich, wie wenig diese Sprache in den Wortformen von dem aus der Schule her geläufigen Attisch abweicht.

3. **Literatursprache und Verkehrssprache.** Aber die Zahl der großen Fragen, die die hellenische Gemeinsprache und in ihr die Sprache des NT.s dem Forscher stellt, ist mit dem angedeuteten Problem der Entstehung der Koine noch nicht erschöpft. Und in einer dieser Fragen muß der Theologe, der sein NT richtig verstehen will, noch etwas genauer sehen.

Als allgemeine Verkehrssprache und als Literatursprache haben wir das Griechische im Zeitalter des Hellenismus kennen gelernt. Diese doppelte Funktion der Sprache bedingt aber in Stil, Wortschatz und den Formen große Unterschiede. Wir haben zu unterscheiden zwischen der Sprache der Literatur und der des gewöhnlichen Lebens, zwischen der geschriebenen Sprache und der im Hafen und auf dem Markte gesprochenen. Die Sprache der Bildung und der Literatur stand in der hellenistischen Zeit ganz unter dem überragenden Einflusse der großen klassischen Vergangen-

heit, zu der man bewundernd aufblickte und die man, so gut es ging, nachzuahmen trachtete. An den großen attischen Schriftstellern suchte und fand man die Vorbilder für die eigene Sprache. Zwar hatte sich die Literatur in der sehr regen Zeit von etwa 300—100 v. Chr. von den großen attischen Vorbildern etwas freigemacht und war der Entwicklung der lebendigen, gesprochenen Sprache einigermaßen gefolgt, indem sie deren Wortschatz und Formen Aufnahme gewährte (Beispiel Polybius). Doch etwa vom Jahre 100 v. Chr. ab, in der römischen Zeit, kehrte die Literatur in immer steigender Strenge zu ihren alten großen Mustern zurück (Beispiel Lucian). Es ist die Zeit des Attizismus, und die Sprache der Prosaliteratur, der philosophischen, historischen, rhetorischen und fachwissenschaftlichen, auch der Unterhaltungsliteratur, wurde eine künstliche, papierene Buchsprache.

Aber neben der Literatursprache geht die gesprochene Sprache ihre eigenen Wege, folgt den Entwicklungsgesetzen, die in ihr lebendig sind, nicht nur in den Jahrhunderten der alexandrinischen und römischen Zeit, sondern auch weiterhin in den byzantinischen und türkischen Jahrhunderten, bis sich aus der hellenistischen Koine das moderne Neugriechisch entwickelt hat, die legitime Tochter der hellenistischen Volkssprache, die für den Erforscher der alten Koine voll lehrreicher Aufschlüsse steckt. Doch zeigt auch noch das neugriechische Leben in großer Schärfe den alten Gegensatz zwischen der Schriftsprache und der gesprochenen Sprache, der γραφομένη (oder καθαρεύουσα) und der ὁμιλουμένη. Während das geschriebene Neugriechisch der Prosaliteratur sich möglichst eng an das alte Griechisch anschließt, ist demgegenüber die Volkssprache, wie sie auch von den Gebildeten im alltäglichen Verkehr gesprochen wird, fast ein anderes Idiom, in den Formen sowohl wie im Wortschatz.

4. Literatursprache und Verkehrssprache im NT. Der Unterschied zwischen Schriftsprache und Verkehrssprache und die dadurch bedingte Zweisprachigkeit mit all den Schäden und Hemmungen, die eine solche Diglottie mit sich bringt, geht, wie wir schon sahen, bis in die Diadochen- und die Kaiserzeit zurück, also auch bis in die Periode, in die die Entstehung des urchristlichen Schrifttums fällt. In welche der beiden Linien gehört dieses nun hinein? Ist es ein Erzeugnis der Volkssprache oder der Buchsprache? Die Frage ist nicht ganz eindeutig zu beantworten. Die sorgfältige Einzeluntersuchung, die allein hier eine erschöpfende Antwort geben kann, ist auch noch längst nicht zur Genüge den einzelnen Schriften und Schriftengruppen gegenüber durchgeführt worden. Immerhin kann im großen und ganzen die Antwort auf die gestellte Frage gegeben werden. Die ntlichen Schriftsteller sind keine gebildeten Literaten, sie bleiben im ganzen der künstlichen, archaisierenden Buchsprache des Attizismus fern. Im NT hören und lesen wir in der Hauptsache die hellenistische Verkehrs- und Umgangssprache, und das NT ist darum auch für den, der die Geschichte der griechischen Sprache erforscht, von großer Wichtigkeit, weil hier zum ersten Male in einer Original-, nicht einer Übersetzungsliteratur wie LXX, die gesprochene Koine mit ihrer Grammatik und ihrem Lexikon im Buche er-

scheint, und gerade in einer Literatur, der es bestimmt war, in nicht zu ferner Zeit die allergrößte Bedeutung innerhalb der antiken Welt zu erlangen.

Aber mit der Formel, das NT ist in der Verkehrs- und Umgangssprache des Hellenismus geschrieben, ist die Antwort auf unsere Frage noch keineswegs erschöpfend gegeben. Wir hörten oben schon von der Diglottie der damaligen Kulturwelt. Die Schriftsprache mit ihrem literarischen Buchgriechisch hatte eine ungeheure Macht, und fast keiner, der zur Feder griff, konnte sich ihr ganz entziehen. Die Männer, deren Schriften im NT erhalten sind, sind nun keineswegs alle literarisch ungebildet gewesen, sondern sie haben, der eine mehr, der andre weniger, in die Schicht der damaligen Weltbildung hineingeragt. Und da gilt es nun, für die einzelnen Schriften und Schriftengruppen zu untersuchen, wieweit in Stil, Wortgebrauch und Wortformen die Schriftsprache auf sie eingewirkt hat. Zu diesem Punkte noch ein paar Andeutungen.

Daß, was die Sprachgestalt anlangt, zwischen den einzelnen Schriften des NT.s große Unterschiede vorhanden sind, zeigt eine auch nur flüchtige Beschäftigung mit dem NT. Das Vulgärgriechisch der Umgangssprache, wie sie von literarisch ganz Ungebildeten angewendet wurde, finden wir in der Apok. Eine stark schulmäßige, gewandte, den Rhythmus und die Periodisierung nicht verschmähende Kunstprosa zeigt der Hebr-Brief. Das sind die beiden Gegenpole im ntlichen Schrifttum, und zwischen ihnen bewegen sich die übrigen Schriften. Nahe beim Verfasser des Hebr-Briefes steht der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apgsch, namentlich dort, wo er nicht von Quellen abhängig ist, die in ihrer Urgestalt aramäisch sind. Paulus schreibt ebenfalls eine gehobene Koine, die von der Schriftsprache nicht unbeeinflußt geblieben ist, obwohl gerade dies einen Vorzug und einen Zauber seiner Briefe ausmacht, daß sein Griechisch sich gar nicht nach literarischen Vorbildern und nach der Schulüberlieferung richtet, sondern aus der Fülle seines inneren Lebens und seiner inneren Erfahrung heraussprudelt. In den strengen, hieratisch-feierlichen Sätzen des Joh-Evangeliums spricht ein Mann, der ebenfalls der literarischen Bildung der Zeit ferngeblieben ist. Daß aber im Sprachcharakter das Evangelium auf einer andern Höhenlage steht als die Apok, hat schon die altkirchliche Gelehrsamkeit erkannt; Dionysius von Alexandrien bei Euseb., K.-G. VII 25, 25—27 sagt von dem Evangelium und dem Briefe (I Joh) einerseits, von der Apok andrerseits: τὰ μὲν (nämlich Evangelium und Brief) γὰρ οὐ μόνον ἀπταίϲτωϲ κατὰ τὴν τῶν Ἑλλήνων φωνήν, ἀλλὰ καὶ λογιώτατα ταῖϲ λέξεϲιν, τοῖϲ ϲυλλογιϲμοῖϲ, ταῖϲ ϲυντάξεϲιν τῆϲ ἑρμηνείαϲ γέγραπται, πολλοῦ γε δεῖ βάρβαρόν τινα φθόγγον ἢ ϲολοικιϲμὸν ἢ ὅλωϲ ἰδιωτιϲμὸν ἐν αὐτοῖϲ εὑρεθῆναι ..., τούτῳ (nämlich dem Apokalyptiker) δὲ ἀποκαλύψεις μὲν ἑωρακέναι καὶ γνῶϲιν εἰληφέναι καὶ προφητείαν οὐκ ἀντερῶ, διάλεκτον μέντοι καὶ γλῶϲϲαν οὐκ ἀκριβῶς ἑλληνίζουϲαν αὐτοῦ βλέπω, ἀλλ' ἰδιώμαϲιν τε βαρβαρικοῖϲ χρώμενον καί που καὶ ϲολοικίζοντα. Auch der Verfasser von Jak und namentlich der von I Petr bedienen sich einer gewählteren, mehr literarisch gefärbten Sprache. Sehr schlicht hingegen ist

das zweite Evangelium geschrieben, während Mt deutlich an einer Reihe von Stellen das Griechisch seines Vorgängers verbessert.

In allen diesen Fragen sind schon eine Menge von Einzelbeobachtungen gemacht worden, die großen, einigermaßen abschließenden Untersuchungen stehen noch aus. Ein paar Beispiele sollen noch zeigen, wie *verschieden* die Sprache der ntlichen Schriftsteller im einzelnen ist. Auf diesen und jenen Solözismus der Apok, der aus der Umgangssprache der Ungebildeten zu erklären ist, ist oben schon hingewiesen worden (S. 5). Von der großen Schlichtheit des sprachlichen Ausdruckes bei Mk, von der Gleichgültigkeit dieses Evangeliums gegen die Form, der die helle Freude an dem Erzählen der Ereignisse selber zur Seite steht, kann man sich leicht einen Eindruck verschaffen, wenn man nur ein paar Abschnitte des Einganges, etwa 1, 14–20. 29–31; 2, 1–12 durchliest. Mk bringt auch ohne weiteres eine ganze Anzahl von semitischen, also barbarischen Fremdwörtern in dem Text seiner Erzählungen, ῥαββί, ῥαββουνί, ἀββᾶ, ταλιθὰ κούμ, κορβᾶν, ϲαταναᾶϲ, βοανηργέϲ, Γολγοθᾶ, Γεθϲημανεί u. a., auch ἀμήν und ὡϲαννά gehören hierher; ebenso verwendet er lateinische Fremdwörter, die ihm die Umgangssprache bot: κῆνϲοϲ, κοδράντηϲ, κεντυρίων, κράβατοϲ, φραγελλοῦν. Gerade dies, die fremden Wörter, sind ein Mißklang, gegen den das literarisch gebildete Ohr besonders feinhörig war. In manchmal endloser Reihenfolge häufen sich bei ihm die καί-Sätze. Wie schlicht in all diesem und vielem andern die Sprache des Mk dem geklungen haben muß, der etwas literarische Ansprüche zu stellen gewohnt war, sehen wir sehr gut an einer Reihe von Änderungen, die die beiden späteren Evangelisten am Texte ihres Vorgängers vornahmen, wobei sie ohne weiteres auch in den Text der Herrenworte selber eingriffen. Schon Mt zeigt hier allerlei Beachtenswertes. Er vermeidet das Wort κράβατοϲ, tilgt κορβᾶν von Mk 7, 11, ebenso ταλιθὰ κούμ, βοανηργέϲ, ἀββᾶ, statt υἱοῖϲ τῶν ἀνθρώπων (Mk 3, 28) sagt er ἀνθρώποιϲ, statt ἔϲονται πίπτοντεϲ des Mk sagt er πεϲοῦνται (24, 29), er ersetzt ein καί sehr oft durch τότε, auch durch δέ, macht statt zweier durch καί miteinander verbundenen Verba finita lieber eine Partizipialkonstruktion, also statt ἥψατο καὶ λέγει: ἥψατο λέγων (8, 3), statt ἐκράτηϲεν καὶ ἔδηϲεν: κρατήϲαϲ ἔδηϲεν (14, 3). Viel weiter in der „Hellenisierung“ des Mk geht Lk, der die aramäischen Fremdwörter des Mk fast ganz tilgt, ebenso die lateinischen (statt κῆνϲοϲ: φόροϲ, statt κοδράντηϲ: δύο λεπτά, statt κεντυρίων: ἑκατοντάρχηϲ, statt φραγελλοῦν: παιδεύειν); er ersetzt die Hauptsätze mit καί durch Partizipial- und Relativsätze, fügt deutliche Subjekte ein, wo Mk ein unbestimmtes „er“ und „sie“ hat u. a. m. Ähnliche Beobachtungen lassen sich in den Stücken machen, wo Lk mit Mt zusammengeht, Mk hingegen ausfällt: auch hier hat Lk an vielen Stellen sich einer gehobenen Sprache bedient. Der Lk-Prolog mit seiner schriftstellerisch feinen Art ist bekannt genug. Auch in der Apgsch, namentlich im zweiten Teile, zeigt derselbe Schriftsteller seine Fähigkeit, ein stark literarisch gefärbtes Griechisch zu schreiben; man lese etwa die Paulusreden 17, 22–31 (Areopagrede) oder 26, 2–23 (Rede vor Agrippa und Berenike); am Eingang

dieser Agripparede verwendet der Schriftsteller sogar die ausgesprochen attizistische Form ἴcαcι (26, 4), eine Form, die im ganzen NT einzig dasteht. Paulus weiter hat in seinem Sprachschatze eine Anzahl von Wörtern, die der literarischen Koine und nicht der Vulgärsprache angehören, und stellenweise streift auch er an Attizistisches an; auf jeden Fall gebraucht er Wörter und Wendungen, die er im Verkehr mit literarisch gebildeten Männern kennen gelernt, in Vorträgen und Reden gehört oder aber aus der Beschäftigung mit Werken der zeitgenössischen griechischen Literatur geschöpft haben muß: τὸ δίψος (II Kor 11, 27), ἐγκρατεύεcθαι (I Kor 7, 9; 9, 25), ἀθανacία, ἐλευθερία im Sinne der sittlichen Freiheit, ἀνακεφαλαιοῦcθαι, δώρημα, πολιτεύεcθαι, πλεονέκτηc und πλεονεκτεῖν u. a. m. gehören hierher. Auch verwendet Paulus in seinem Stile und seiner Dialektik gar nicht selten Figuren und Mittel der gehobenen Sprache, vgl. das Wortspiel mit φρονεῖν Röm 12, 3, die Paronomasie Phil 3, 2f, die Parechesen φθόνου, φόνου und ἀcυνέτους ἀσυνθέτουc in Röm 1, 29. 31, oder die bekannte Diatribe I Kor 7, 18—24. Für den Hebr-Brief endlich ist zu verweisen auf die sorgfältigen Perioden von 1, 1 – 4; 2, 2 – 4; 7, 20 – 22; 12, 18 – 24, die allgemein festzustellende Flüssigkeit und Feinheit des Stiles, den Rhythmus der Sätze, auf die feinen Wortspiele, wie 5, 8 ἔμαθεν, ἔπαθεν, 13, 14 μένουcαν, μέλλουcαν, die sorgfältigen Wortstellungen, z. B. 9, 15 – 17; 5, 1 – 3, auf eine Form wie ἴcτε in 12, 17 und eine Redensart wie ὡς ἔποc εἰπεῖν in 7, 9.

So ragen also fast alle ntlichen Schriftsteller mit ihrer Sprache ein Stück in die Literatur der Zeit hinein. Ihre Werke bilden eine **volkstümliche Literatur**, die sich an Kreise ohne eigentliche literarische Bildung wendet, die aber deswegen doch nicht einfach eine Vulgärsprache schreibt. Und ganz entsprechende Beobachtungen kann man machen, wenn man die außerkanonische Literatur des NT.s, etwa die apostolischen Väter, vornimmt; auch hier im Wesen volkstümliche Koine, was Formen, Wortschatz und Stil anlangt, aber mit starken Unterschieden der einzelnen Schriftsteller, was Heranziehung einer gehobenen Sprache betrifft. Am schlichtesten schreibt Hermas, dann die Didache, gehobener Barnabas und Ignatius, und am weitesten bringt es in der Schriftsprache I Clem, der eine Fülle von Ausdrücken und Wendungen aus der zeitgenössischen Buch- und Kanzleisprache entlehnt und auch bei der zünftigen Rhetorik Anleihen macht.

5. Die Quellen der ntlichen Philologie in der gegenwärtigen Forschung. Auf dem weiten Forschungsgebiete der Sprache des NT.s harrt also noch eine Fülle von Einzelaufgaben ihrer Lösung. Die Grundlage für die Forschung aber ist in der schon oben ausgesprochenen Erkenntnis gelegt: die Sprache der urchristlichen Literatur ist die geschriebene und gesprochene Koine des Hellenismus. Um die Sprache des NT.s in allen ihren Einzelheiten richtig aufzufassen und einzuschätzen, steht jetzt eine Menge von Material verschiedenster Herkunft zur Verfügung. An seiner Verarbeitung und Ausschöpfung ist neben der Theologie auch die Philologie hervorragend beteiligt, deren Vertreter sich zum Teil mit großer Liebe dieses lang vernachlässigten Arbeitsgebietes, der Sprache des Hellenismus, angenommen

haben. In Betracht kommen als Quellen einmal die Kunstschriftsteller, die Prosaiker des Hellenismus, namentlich die der älteren Zeit vor dem Aufkommen des Attizismus; aber auch in der Kaiserzeit gibt es noch namhafte Schriftsteller, die den Attizismus nicht mitmachen, sei es, weil sie es nicht können, sei es, weil sie nicht wollen. Und bei den Attizisten selber, wie einem Lucian, findet sich doch eine Menge nichtattischer Rede, weil das lebendige Leben und die lebendige Sprache, die diese Männer umgab, in der sie selber Alltags sich bewegten, auf ihre Buchsprache abfärbte. Von den nichtattizistischen Schriftstellern des früheren und späteren Hellenismus, deren Sprachgebrauch für die Koine des NT.s wichtige Beobachtungen liefert, nenne ich Polybius († um 120 v. Chr.), vieles von den Fragmenten der älteren Stoiker, Diodor († unter Augustus), Plutarch († um 130 n. Chr.), dann die jüdischen Schriftsteller Philo († unter Claudius) und Josephus († unter Trajan). Derbe kernige Sprache des alltäglichen Lebens, weitab vom Attizismus gelegen, ist aus den Lehrvorträgen Epiktets († nach 120 n. Chr.) zu erkennen, die Arrian aufgezeichnet hat. In Betracht kommt weiter die freilich stark stilisierte, formelhafte Sprache der Kanzleien, wie sie an zahlreichen öffentlichen Urkunden studiert werden kann, die aus der Zeit des Hellenismus, sei es auf Stein oder Papyrus, sei es auch durch literarische Überlieferung erhalten sind. Viel näher an die Sprache des NT.s kommen wir in der erhaltenen volkstümlichen Literatur des hellenistischen Judentums und des Christentums selber. Da ist an erster Stelle der alexandrinischen Bibel, der Septuaginta-Übersetzung des AT.s zu gedenken, eines Werkes, das ja nicht nur für die Sprache, sondern auch für die Gesamtanschauung, die Frömmigkeit und die Theologie des ältesten Christentums von ganz grundlegender Bedeutung gewesen ist. Was insonderheit die Sprache der LXX anlangt, so ist nicht zu übersehen, daß nur ein kleiner Teil in ihr in ursprünglich griechischer Sprache geschrieben ist, z. B. Weish. Salomos, IV Makk, während weitaus das Wichtigste und Meiste in ihr Übersetzung aus dem Hebräischen (und Aramäischen) ist. Die Übersetzung der einzelnen Bücher ist auch sehr ungleich; manche halten sich ängstlich an das semitische Original, andre geben die Vorlage freier wieder. Immer aber wird der Charakter des ursprünglichen Textes auch durch die Übersetzung hindurch scheinen, und in diesem hochwichtigen griechischen Buche werden, wenn irgendwo, unzweifelhafte Semitismen auftreten. Wir werden uns nachher noch daran zu erinnern haben. Dann kommt weiter als ergiebige Fundquelle volkstümlicher, unliterarischer Koine die außerkanonische Literatur des Urchristentums in Betracht, die apostolischen Väter, die Reste der erhaltenen apokryphen Evangelien, die Apostelgeschichten, von denen die Paulusakten und die Johannesakten noch ins 2. Jhrh. fallen, weiter auch die älteren Martyrien und die Heiligenlegenden. Die Apologeten bewegen sich schon stark in der Sprache der Literatur, attizieren zum Teil, doch Theophilus schreibt im ganzen sehr schlicht. Die neue Zeit in der Sprache der christlichen Literatur, das Buchgriechisch, beginnt mit Clemens von Alexandrien. Endlich sind für den, der die Sprache des NT.s erforschen und die Texte richtig und sachgemäß er-

klären will, die vielen nichtliterarischen, privaten Aufzeichnungen zu verwerten, die die nicht oder wenig literarisch gebildete Unterschicht des Hellenismus in den zahlreichen Privatinschriften hinterlassen hat, sowie in den Briefen und Privaturkunden, die die Papyri und die Tonscherben (Ostraka) Ägyptens erhalten haben. Namentlich die Papyri kommen hier in Betracht. Seit den verschiedenen großen und planmäßigen Grabungen, die 1895 einsetzten, sind Tausende von griechischen Papyri aus den Trümmerstätten und den Kehrichthaufen der alten Siedelungen des ptolemäischen und römischen Ägyptens herausgeholt und in die Sammlungen des Gizehmuseums bei Kairo und der großen europäischen Museen gebracht worden. Die erhaltenen griechischen Papyri umfassen einen Zeitraum von etwa tausend Jahren, sie beginnen mit der Ptolemäerzeit und gehen bis in den Anfang der arabischen Herrschaft. Sie gewähren unschätzbare und höchst reizvolle Einblicke in das alltägliche Leben und, worauf es uns hier vor allem ankommt, in die alltägliche Sprache der griechischen und der in sehr verschiedener Abstufung hellenisierten einheimischen Bevölkerung Ägyptens. Der kleinere Teil der nichtliterarischen Papyri[1]) ist amtlichen Inhaltes, enthält Urkunden der verschiedenen Kanzleien, Erlasse, Entscheidungen der Regierung, amtliche Berichte der unteren und oberen Behörden, Tempelakten u. a. m. Dieser amtlichen Urkunden und ihrer Kanzleisprache haben wir schon oben gedacht. Der größere Teil der nichtliterarischen Papyri ist aber privaten Inhalts, und sie vor allem geben Aufschluß über die Sprache des alltäglichen Lebens: Eingaben von Leuten allen möglichen Standes finden sich hier, Klagen und Bittschriften, Akten über allerlei Vorgänge zwischen Privaten, wie Darlehen, Bürgschaften, Kauf, Miete, Heirat, Ehescheidungen, Freilassungen und Testamente, endlich Privatbriefe verschiedensten Inhaltes. Diese gerade sind, weil sie ungekünstelt reden, für die Erforschung der Umgangssprache am ergiebigsten: Briefe von Gatten, Eltern und Kindern, von Freunden und Verwandten, von Sklaven und Freien, von Vornehmen und Geringen, auch von Soldaten und Studenten. Sehr wichtig für die Erforschung der religiösen Sprache und Gedankenwelt sind weiter die umfangreichen Reste der griechischen Zauberpapyri. Alles das ist in den Originalen, zum Teil wenig oder gar nicht beschädigt, erhalten, und der Schatz dieser Quellen wird sich im Frieden wieder von Jahr zu Jahr mehren. In sehr deutlicher und reiner Form stellen uns die Briefe, zum Teil auch die Privaturkunden, die Sprache des gewöhnlichen Lebens dar, und hier ist eine Quelle für die Erforschung der nichtliterarischen Koine erschlossen, mit deren Ausschöpfung der Theologie und der Philologie eine große Aufgabe gesetzt ist. Leider sind die Papyri nur in dem trockenen Boden Ägyptens erhalten, über die Koine Syriens, Kleinasiens und des griechischen Mutterlandes sagen sie nichts. Weniger ergiebig als die Papyri sind die Ostraka Ägyptens (Scherben zerbrochener Tongefäße, die zu kurzem Schreibwerk des Augenblicks benutzt wurden),

---

[1]) Über den Papyrus als Träger der literarischen Überlieferung, auch über seine Herstellung, die Buchtechnik vgl. noch im folgenden Abschnitt S. 24–26.

da die auf ihnen erhaltenen Texte im allgemeinen viel geringer an Umfang und viel weniger reichhaltig an Inhalt sind. Endlich sei noch auf ein Hilfsmittel hingewiesen, das der Koineforschung zu Gebote steht: das ist das Neugriechische. Schon oben wurde gesagt, daß diese Sprache in gerader Linie von der hellenistischen Koine abstammt. Das Neugriechische, und zwar in seiner lebendigen Form, der ὁμιλουμένη, nicht in der papierenen Sprache der literarischen Prosa, gibt eine Menge von Aufschlüssen über die Geschichte der griechischen Sprache, läßt durch Rückschlüsse vieles erkennen, was keimhaft, aber doch lebendig in der hellenistischen Koine an Neubildungen auf dem Gebiete des Wortschatzes, der grammatischen Formen, der Syntax und der Aussprache steckt.

Mit und an diesen Quellen arbeitet die Wissenschaft seit nicht viel länger als 20—25 Jahren, um die Probleme der hellenistischen Sprachforschung zu lösen und damit zugleich der Sprache des NT.s die ihr gebührende Stellung innerhalb der Geschichte der griechischen Sprache zu finden. Die Methode und die Quellen haben sich stark geändert in der angegebenen Zeit, das Problem ist viel umfassender geworden, das Material unendlich viel reicher. Damit erst ist die alte Lösung der Hebraisten, die in der Sprache des NT.s Judengriechisch der alexandrinischen Zeit sahen, endgültig überwunden. In eine viel umfassendere, große und lebendige Sprachentwicklung ist das Griechisch des NT.s einzustellen. Bei all den grammatischen, lexikalischen, syntaktischen, auch stilistischen Erscheinungen, die das NT uns bietet, muß vor allem immer gefragt werden: wo sind im großen Strome der hellenistischen Koine entsprechende Erscheinungen nachzuweisen, nicht aber darf der Blick einseitig auf dem „Judengriechisch" der LXX ruhen bleiben. Und für die Mehrzahl der Eigentümlichkeiten des ntlichen Sprachidioms ist die Frage bereits gelöst. Wir wissen jetzt, was wir von Formen wie οἴδασιν, ἐλάβοσαν, εἴχαν und εἶπαν zu halten haben, von ἐν mit dem Dativ in instrumentaler Bedeutung, von der Verwechselung der Präpositionen ἐν und εἰς, von ἀπέχω in der Bedeutung: ich quittiere, von der Aneinanderreihung der Sätze in einfacher Parataxe und von vielem andern mehr. Im NT, auf das Ganze gesehen, schreibt und redet nicht sprachliche Unbildung und barbarisches Orientalentum, sondern die lebendige Rede einer großen und für die Geschichte des ganzen westlichen Kulturkreises ungemein wichtigen und ertragreichen Geschichtsperiode. Als Griechisch, echtes und wirkliches Griechisch der hellenistischen Zeit, ist die Sprache des NT.s erkannt und bestimmt worden. Ein „Neopurismus", wenn man es so nennen will, ist damit zum Siege gekommen, eine Betrachtung, die die Eigenheiten des ntlichen Sprachidioms nicht mehr aus hebräischer und aramäischer Einwirkung und aus den Formen erklärt, die die griechische Sprache im Munde von Orientalen angenommen hatte, sondern die die Parallelen auf original-griechischem Sprachgebiete sucht, nur daß dies Sprachgebiet nicht mehr eng das der Klassiker und der späteren Kunstprosa, sondern das der Koine ist.

Aber so sicher diese Methode richtig ist, so viele unzweifelhafte Ergebnisse erreicht worden sind, und so sehr auch das ehemals breite Gebiet der ntlichen

Semitismen zusammengeschmolzen ist – ganz ist es doch noch nicht geschwunden, und alle Spracherscheinungen des NT.s kann man nicht aus der Koine erklären. Auf diese Frage wollen wir zum Schluß noch unsere Aufmerksamkeit lenken.

6. Das Problem der ntlichen Semitismen. Wir haben schon eingangs gesehen, daß ein Teil des NT.s als Übersetzung vorangegangener aramäischer Überlieferung zu betrachten ist. Zu den synoptischen Evangelien, auf die dort hingewiesen wurde, können vielleicht noch gewisse Abschnitte im ersten Teil der Apgsch (1 – 12) und dann sicher, wenn auch nur mittelbar, Stücke der Apok gefügt werden. Aber es genügt, auf die Evangelien hinzuweisen. In sehr früher Zeit ist hier eine ursprünglich aramäische Überlieferung ins Griechische übertragen worden. Hat bei dieser Übertragung nicht an einer Reihe von Stellen die Sprache der Vorlage auf die Übersetzung abgefärbt? Um Beispiele zu nennen: zur Bezeichnung der engen Zugehörigkeit liebt es das Aramäische (wie übrigens auch schon das Hebräische) ein bar, Sohn, mit dem Genitiv des Substantivums zu verbinden, mit dessen Begriff die Zugehörigkeit hergestellt werden soll; nun lesen wir in den Worten Jesu bei den Synoptikern so oft Wendungen wie diese: υἱοί oder υἱός τῆς ἀναστάσεως, τοῦ πονηροῦ, τῆς γεέννας, τοῦ νυμφῶνος, τῆς βροντῆς, τῆς εἰρήνης, τοῦ φωτός, τῆς βασιλείας, τοῦ αἰῶνος τούτου; das sind Aramaismen, die in der Übersetzung stehen geblieben sind, und auch das vielbehandelte, schwierige υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist nicht zu verstehen, wenn man sich nicht auch seine aramäische Grundlage klargemacht hat. Aramaismus ist ἐν τριάκοντα Mk 4,8. 20, ἀπὸ μιᾶς = auf einmal (min ch'da) Lk 14, 18, die öfters wiederkehrende Vertauschung von εἰ μή und ἀλλά, wie Lk 4, 26. 27; Mk 4, 22; 9, 8 (aramäisch illâ, „wenn nicht" hat zugleich adversative Bedeutung = ἀλλά). Nahegelegt durch das Aramäische ist weiter die pleonastische Setzung des Personalpronomens nach dem Relativum, wie Mk 1, 7 οὗ ... αὐτοῦ, 7, 25 ἧς ... αὐτῆς, Mt 3, 12 und Lk 3, 17 οὗ ... αὐτοῦ. Und so läßt sich am Text der Evangelien noch eine Reihe von Beobachtungen machen, die auf Beeinflussung des griechischen Wortlautes durch die semitische Vorlage zurückweisen. Zu manchen dieser Spracherscheinungen (wie auch gerade der letztangeführten) können auch aus der Koine Parallelen angeführt werden, aber man wird in diesen Fällen doch immer den Aramaismus als das Wahrscheinlichere ansehen und vorsichtig sagen müssen: eine seltsame, fremdartige, wenn auch an sich mögliche Koinewendung finden wir im NT gern und öfters gebraucht, weil die aramäische Vorlage die Wahl des betreffenden an sich volksgriechischen Ausdruckes empfahl. Und eine Reihe von Aramaismen in den Evangelien ist unzweifelhaft.

So haben wir eine Quelle für Semitismen im NT darin erkannt, daß Stücke des NT.s aus einem semitischen Idiom übertragen worden sind. Nun haben wir aber noch eine andre umfangreiche Übersetzungsliteratur, die für das Urchristentum von ungeheurer Bedeutung war, das ist das schon obenerwähnte griechische AT. Daß in der LXX eine Unzahl von Semitismen verschiedenster Art (Wort- und Phrasenbildung, Syntax, Be-

griffliches) steckt, ist allgemein zugestanden. Hier ist ein weiteres, sehr wichtiges Gebiet zu erkennen, von dem aus Beeinflussung der ntlichen Schriftsteller und überhaupt des gesamten frühchristlichen Schrifttums möglich, ja notwendig war.

Den alten Christen, für die der Wortlaut der LXX einen ganz besonderen, feierlichen und ehrfurchtgebietenden Klang hatte, drängte sich die Sprache ihrer Bibel ganz von selber auf, sobald sie anfingen, zur Feder zu greifen und von göttlichen Dingen zu schreiben; und je weniger sie selber zur literarisch gebildeten Schicht gehörten, um so mehr waren sie geneigt, sich von den großen Worten, die sie aus den heiligen Büchern kannten, auch in Stil und Ausdruck beeinflussen zu lassen. Auf diese Weise drangen die Semitismen der LXX in die Sprache der altchristlichen Schriftsteller ein. Man spricht in der ntlichen Philologie, wenn es sich um die durch die LXX vermittelten Semitismen handelt, von den „Septuagintismen" oder, mit einem geschmackvolleren Worte, vom *Bibelgriechisch* der frühchristlichen Schriftsteller. Das Gebiet dieser Biblizismen ist weit, und man kann in manchen Fällen gewiß nicht mit Sicherheit sagen, ob diese oder jene Wendung, die Semitismus zu sein scheint, aus der LXX stammt. Aber eine Fülle von Ausdrücken und Beziehungen bleibt doch bestehen. Bibelgriechisch unzweifelhafter Art ist die bekannte Phrase λαμβάνειν πρόϲωπόν τινοϲ = die Person jem. ansehen, parteiisch sein, die LXX-Übersetzung von נָשָׂא פָנִים, wovon dann weiter in der urchristlichen Gemeinde- und Erbauungssprache gebildet wurde: προϲωπολήμπτηϲ, -λημψία, -λημπτεῖν und ἀπροϲωπολήμπτωϲ; andre Beispiele sind: ποιεῖν ἔλεοϲ μετά τινοϲ, ζητεῖν ψυχήν τινοϲ, ἀνιϲτάναι ϲπέρμα τινί, πᾶϲα ϲάρξ, καρπὸϲ κοιλίαϲ u. a. m. Septuagintismus in der Syntax ist wohl sicher das fragende εἰ, das in der LXX oft vorkommt, vgl. im NT Mt 19,3; 26,63; Lk 6,7; 13,23; 22,49; Joh 9,25; Apgsch 1,6; 4,19; 5,8; 7,1; 8,22; 19,2. Aus der LXX stammt weiter, und das ist sehr wichtig, eine Fülle von Ausdrücken jüdisch-nationalen und religiösen, auch ethischen Gepräges: Wörter wie γέεννα, ϲατανᾶϲ, κύριοϲ ϲαβαώθ, ϲάββατον u. a. sind unmittelbar übernommene Fremdwörter, vgl. dann weiter: Χριϲτόϲ, ἁγιάζειν, ἁγιαϲμόϲ, ἄγγελοϲ, διάβολοϲ, προϲήλυτοϲ, γραμματεύϲ, ἔθνη (= Heiden), ἀκροβυϲτία, δόξα (Herrlichkeit Gottes), δικαιοϲύνη und δικαιοῦν, δικαίωμα, ἀνάθεμα, ϲκάνδαλον, κοινόϲ, ϲπλαγχνίζεϲθαι, παράδειϲοϲ, δυνάμειϲ (= Wunder, auch Mächte der oberen Welt), εἴδωλον und εἰδώλιον, εἰδωλόθυτον, διαθήκη (= Bund) u. v. a. Wie stark im Stile altchristliche religiöse Sprache von der LXX abhängig ist, zeigt ein Blick auf die Reste urchristlicher Poesie, wie sie im Magnifikat Lk 1,46—55 und im Benediktus Lk 1,68—79, weiter in den Psalmen der Apok (5,9—14; 11,15—18; 12,10—12; 15,3 f.; 19,1—8) oder auch in dem Rachelied über Babel Apok 18,1—20, erhalten sind.

Eine dritte Quelle für Semitismen endlich ist die *Muttersprache* des einzelnen Schriftstellers. Aus der ihm von Jugend an geläufigen aramäischen Sprache konnte der Schriftsteller, der nicht literarisch gebildet war, jederzeit, ihm selber unbewußt, durch wörtliche Herübernahme ins Grie-

chische Semitismen in seine Schriftstellerei einfließen lassen; auch gab es sicher ein Judengriechisch der Diaspora, und hellenistische Juden waren wohl nicht nur durch Aussprache, sondern auch durch Wortgebrauch und Phraseologie innerhalb der Welt des Hellenismus kenntlich. Leider wissen wir über dies Judengriechisch so gut wie gar nichts, und man kann nur vermuten, daß Wendungen wie προστιθέναι ποιεῖν τι (was selbst Josephus hat), ἀρέσκειν ἐνώπιόν τινος (Apgsch 6, 5) πρὸ προσώπου τῆς εἰσόδου αὐτοῦ (Apgsch 13, 24), θάνατος = Pest (Apok 6, 8; 18, 8) u. a., Semitismen des gesprochenen Judengriechisch sind.

§ 3. Literatur und Hilfsmittel zur neutestamentlichen Philologie

Für den, der in die Spracheigentümlichkeiten des NT.s sich einarbeiten will, ist es vor allem natürlich nötig, immer und immer wieder im griechischen NT zu lesen und beim Lesen auf das Sprachliche zu achten, sich etwa an die klassischen Formen und den klassischen Wortgebrauch, die Syntax der attischen Prosa zu erinnern, das Abweichende zu beobachten, die verschiedenen Eigentümlichkeiten der ntlichen Koine sich einzuprägen, auch die Unterschiede bei den einzelnen Schriftstellern nicht zu übersehen. Gute Dienste leistet bei der sprachlichen Arbeit im NT eine Grammatik des ntlichen Sprachidioms. Als eine solche kommt vor allem in Betracht die sehr reichhaltige und gediegene Neubearbeitung der Blaßschen Grammatik: Friedrich Blaß' Grammatik des ntlichen Griechisch. Vierte, völlig neugearbeitete Auflage besorgt von A. Debrunner, Göttingen 1913. Dieses Hilfsmittel sollte in jeder, auch der kleinen Anfänger-Bücherei vorhanden sein. Vorzüglich weiter ist J. H. Moulton, Einleitung in die Sprache des NT.s, Heidelberg 1911 (Übersetzung auf Grund der 3. englischen Auflage), und ein gutes Bild der Koine im allgemeinen gibt auch L. Radermacher, Ntliche Grammatik. Das Griechisch des NT.s im Zusammenhang mit der Volkssprache, Tübingen 1911. Die Neubearbeitung von: G. B. Winers Grammatik des ntlichen Sprachidioms, 8. Auflage, neubearbeitet von P. W. Schmiedel, Göttingen 1894 und 1898, ist leider unvollendet geblieben.

Zur Grammatik gehört weiter ein Wörterbuch. Es wird sich immer empfehlen, namentlich auch für den Studenten, mit einem vollständigen Wörterbuch der griechischen Sprache zu arbeiten, und da kommt vor allem in Betracht das bekannte Handwörterbuch der griechischen Sprache von W. Pape; von den verschiedenen Abdrucken der 3. Auflage (5. Abdruck 1908) ist ein Exemplar leicht antiquarisch zu beschaffen. Vorzügliches, gerade auch für die Koine, verspricht die Neubearbeitung von Passows ebenfalls sehr bekanntem Handwörterbuch der griechischen Sprache durch W. Crönert, die 1912 zu erscheinen begonnen hat, deren Vollendung sich aber noch sehr lange hinziehen wird. Wer ein Spezialwörterbuch zum NT haben will, nehme vor allem das von E. Preuschen, Vollständiges Griechisch-deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des NT.s und der übrigen urchristlichen Literatur, Gießen 1910; auch H. Ebeling, Griechisch-

deutsches Wörterbuch zum NT, Hannover und Leipzig 1913, kommt in Betracht. Das umfassende, alle Quellen der Koine, vor allem auch die Inschriften und Papyri heranziehende Wörterbuch des NT.s haben wir noch nicht; wie es auszusehen hat, kann sich der Student an Vorarbeiten klarmachen, wie sie vorliegen in Deißmanns Bibelstudien (vgl. unten), in Th. Nägeli, Der Wortschatz des Apostels Paulus, Göttingen 1905, und in G. Thieme, die Inschriften von Magnesia am Mäander und das NT, Göttingen 1906.

Für sprachliche, noch mehr natürlich für die wichtigeren sachlichen Untersuchungen am NT ist unentbehrlich eine Konkordanz, die die sämtlichen Wörter des NT.s mit allen Stellen, wo sie vorkommen, verzeichnet. Als solche kommt vor allem in Betracht C. H. Bruder, Concordantiae omnium vocum NT Graeci, 7. stereotypierte Ausgabe, Göttingen 1913; eine Neubearbeitung dieses wichtigen Hilfsmittels ist im Gange, in ihr wird auch das textkritische Material, die Varianten, ausgiebiger zu berücksichtigen sein. Für den Studenten genügt im allgemeinen O. Schmoller, Handkonkordanz zum griechischen NT, 4. Auflage, Gütersloh 1913. Septuagintakonkordanz ist das umfangreiche Werk von E. Hatch und H. A. Redpath, A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament, Oxford 1892—1906. Für die wichtigsten Stücke der frühchristlichen Literatur außerhalb des NT.s sind sehr willkommene Konkordanzen: E. J. Goodspeed, Index Patristicus sive Clavis Patrum apostolicorum operum, Leipzig 1907, und E. J. Goodspeed, Index Apologeticus sive Clavis Justini Martyris operum aliorumque Apologetarum pristinorum, Leipzig 1912. Die LXX, deren Lektüre nicht warm genug empfohlen werden kann, wird am besten in der Cambridger Ausgabe von Swete benutzt.

Wer über das Wesen der Koine und über die verschiedenen Erklärungen ihrer Entstehung Belehrung sucht, der greife zu A. Thumb, Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus, Straßburg 1901, und zu P. Kretschmer, Die Entstehung der Koine (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, Philos.-histor. Klasse, Bd. 143; Wien 1900, S. 1—40). Wichtig ist auch K. Dieterich, Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Sprache von der hellenistischen Zeit bis zum 10. Jhrh. n. Chr. (Byzantinisches Archiv 1), Leipzig 1898.

Wie das Studium der neuerschlossenen Quellen der nichtliterarischen Koine, also vorab der Inschriften und Papyri, für das Studium des NT.s fruchtbringend gemacht wird, zeigen vor allem die Arbeiten G. A. Deißmanns, vgl. seine Bibelstudien, Marburg 1895, Neue Bibelstudien 1897, und dann das sehr schöne Buch, dessen Lektüre jedem Theologen auf das dringendste zu empfehlen ist: Licht vom Osten. Das NT und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, 2. und 3. Auflage, Tübingen 1909. In diesem Buche ist auch eine Anzahl von Papyrusbriefen abgedruckt, übersetzt und erklärt, und Abbildungen von Papyri, Ostraka und Inschriften geben eine wertvolle Anschauung von dem wichtigen Material, das hier erschlossen wird. In Betracht kommen hier auch noch

andre Arbeiten dieses Bahnbrechers der ntlichen Philologie, ich nenne: Die sprachliche Erforschung der griechischen Bibel, Gießen 1898, und den Artikel: Hellenistisches Griechisch in Herzogs Realenzyklopädie, 3. Auflage, Bd. 7. Leicht zugänglich ist dem Theologen auch der Vortrag von A. Thumb, Die sprachgeschichtliche Stellung des biblischen Griechisch, Theologische Rundschau, 1902, 5. Band, S. 85–99.

Der Widerspruch der modernen „Hebraisten" gegen die modernen „Puristen" wird ausgesprochen in dem älteren wichtigen Werke von G. Dalman, Worte Jesu, Leipzig 1898, und vor allem in den sehr inhaltsreichen Ausführungen von J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin, 2. Auflage, 1911, § 1–4.

Wer über das, was Deißmanns Licht vom Osten bietet, hinaus an die sehr wichtigen Papyrustexte etwas enger heran will, der nehme zur ersten Einführung H. Lietzmann, Griechische Papyri (Kleine Texte, H. 14), auch E. Ziebarth, Aus der antiken Schule (ebenda, H. 65) und R. Wünsch, Aus einem griechischen Zauberpapyrus (ebenda, H. 84). Die Privatbriefe der Ptolemäerzeit hat St. Witkowski zusammengestellt: Epistulae privatae graecae quae in papyris aetatis Lagidarum servantur 1906 (Biblioth. Teubneriana). Sehr ausführliche Sammlungen endlich bieten L. Mitteis und U. Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde, 4 Bände, Leipzig 1912.

Eine außerordentlich wertvolle Zusammenstellung von Inschriften geben die beiden Werke von W. Dittenberger, Sylloge inscriptionum Graecarum, 3. Auflage, Leipzig 1915 ff., und Orientis Graeci inscriptiones selectae 1903 ff. Aus den Indizes dieser Bände kann das wertvollste Parallelmaterial zur frühchristlichen Koine fast mühelos gesammelt werden, ein Blick auf die Texte selber ist aber aus den verschiedensten Gründen auch sehr zu empfehlen. Über das Neugriechische – um dies nicht zu vergessen – belehrt G. N. Hatzidakis, Einleitung in die neugriechische Grammatik, Leipzig 1892, und A. Thumb, Handbuch der neugriechischen Volkssprache, 2. Auflage, Straßburg 1910.

Zweiter Teil

Der Text des Neuen Testaments

§ 4. Einleitung. Aufgabe und Methode der Textkritik

1. Notwendigkeit der Textkritik. Die Schriften des NT.s sind uns wie die übrige Literatur des alten Christentums und wie überhaupt das gesamte Schrifttum der Antike durch handschriftliche Überlieferung erhalten. Alle handschriftliche Überlieferung ist ihrer Natur nach mit Notwendigkeit fehlerhaft. Aufgabe der Wissenschaft, genauer bezeichnet der Textkritik, ist es, die Fehler der Überlieferung zu erkennen und nachzuweisen und den ursprünglichen Text in der Gestalt wiederherzustellen, die er hatte, als er aus den Händen des Verfassers selber hervorging, oder dieser Gestalt doch möglichst nahezukommen. Nur durch sorgsame kritische Behandlung der Überlieferung kann das Ziel der Textkritik, die Herstellung des ursprünglichen Wortlautes, erreicht werden.

Ist die Herstellung des ursprünglichen, vom Verfasser selber niedergeschriebenen Textes das Ziel der Textkritik, so folgt aus dieser Bestimmung unmittelbar, daß Gegenstand ihrer Arbeit so gut wie ausschließlich Texte sein werden, die vor Erfindung und Anwendung der Buchdruckerkunst niedergeschrieben und veröffentlicht wurden, die also eine kürzere oder längere handschriftliche Überlieferung hinter sich haben. Bei den Werken, die schon im Erscheinen durch den Druck vervielfältigt wurden und die uns im Drucke erhalten sind, sind wir gewöhnlich in der angenehmen Lage, genau die Form zu besitzen, die der Verfasser seinem Werke gab, als er es der Öffentlichkeit darbot. Die Hand eines Fremden, eines Späteren, kann an der gedruckten Überlieferung, dem Erzeugnis der vervielfältigenden Maschine, nichts mehr ändern. Und so werden bei Literaturwerken, die nur durch den Druck veröffentlicht und überliefert sind, textkritische Fragen im allgemeinen nur eine sehr untergeordnete Rolle spielen und leicht zu lösen sein. Ernsthafter werden sie erst dann, wenn etwa die Urdrucke verloren gegangen und nur spätere schlechte Nachdrucke vorhanden sind, wenn der Verfasser keinen Wert auf den Druck gelegt hat und dieser etwa erst nach seinem Tode liederlich vorgenommen worden ist oder wenn andere besondere und ungünstige Verhältnisse vorliegen. Shakespeares Dramen sind ein Beispiel dafür: von den sechsunddreißig Stücken erschienen nur achtzehn zu Lebzeiten des Dichters (Quarto), die Gesamtausgabe kam erst nach seinem Tode heraus (Folio), beide Ausgaben haben sehr viele Fehler.

Anders als mit der erdrückenden Mehrzahl der gedruckten Texte steht es mit denen, die eine längere oder kürzere handschriftliche Überlieferung hinter sich haben und bei denen die Urschriften und die ihnen nahestehenden ersten Abschriften verloren gegangen sind, wie eben bei der Literatur des ganzen Altertums. An ihr hat die Textkritik eine grundlegende Aufgabe zu erfüllen. In der Theorie wenigstens und als Ideal muß gefordert werden, daß wir einen möglichst zuverlässigen Text in der Hand haben, ehe wir an die Literarkritik und dann an die weiteren Fragen schreiten, die die betreffenden Schriftwerke uns stellen, und die wir mit ihrer Hilfe zu lösen hoffen.

2. Die Fehler der Handschriften. Denn alle Texte, die eine handschriftliche Überlieferung hinter sich haben, weisen eine Menge von Fehlern auf. Und zwar sind diese von zweierlei Art. Einmal sind es unbeabsichtigte Entstellungen, Fehler, die durch die Nachlässigkeit, auch die Unbildung der Abschreiber entstanden sind und die sich in den Abschriften aller Zeiten, auch der unsern, finden. Dahin gehören, als die am leichtesten erkennbaren, Verstöße gegen die anerkannte Rechtschreibung, Silbenauslassungen und -zusätze, Verdoppelungen einzelner Worte und dann wiederum das Gegenteil davon: einfache Setzung des im Texte ursprünglich doppelt geschriebenen Wortes; Auslassung ganzer Satzteile, die zwischen gleichen Worten stehen (Homöoteleuton), wobei das Auge des Abschreibers, nachdem er das erste der beiden Worte niedergeschrieben hat, in der Vorlage auf das zweite fällt und er von da an weiterzuschreiben fortfährt; Verlesungen der mannigfachsten Art, namentlich bei Majuskelschreibung (vgl. darüber S. 28f.), die ohne Akzente und Spiritus und ohne Worttrennung Buchstaben neben Buchstaben setzt (ΘΕΙΑC für ΟCΙΑΣ; ΩCΤΕ für ЄΙCΤΟ; ΜЄΤΑΔЄΟΥC für ΜЄΤЄΛЄΟΥC), Eindringen von Randbemerkungen in den Text, Wortumstellungen, Lücken, weil die Vorlage unleserlich geworden war, und vieles andere mehr.

Die zweite Art von Änderungen sind die planvollen und beabsichtigten, die in vielen Arten vorkommen: schwierige, dunkele Stellen werden geglättet, so daß ein leichtverständlicher Sinn herauskommt (der Anakoluth Mk 7,2 wird vermieden, indem ἐμέμψαντο am Ende des Verses eingefügt wird); ein gröberes, gewöhnliches Wort, eine ungrammatische Wendung wird durch feinere, richtigere Ausdrucksweise ersetzt, statt eines veralteten ein gebräuchlicher Ausdruck genommen; schwer lesbare oder verdorbene Stellen werden vom Abschreiber nach eigenem Ermessen verbessert, ein bekannter und geläufiger Text beeinflußt einen ihm ähnlichen aber doch verschiedenen (so sehr oft in den Evangelien), die atlichen Zitate der altchristlichen Schriftsteller werden von den Abschreibern in der Form gegeben, die ihnen selber geläufig ist, sie werden „harmonisiert", allerlei Widersprüche werden ausgeglichen, Interpolationen verschiedenster Art werden vorgenommen (im NT vgl. I Joh 5, 7, das Comma Johanneum in seiner lateinischen Form). Und wenn, wie beim NT, die betreffenden Schriften eine sehr weite Verbreitung gefunden haben und die Abschriften sehr stark und störend voneinander abweichen, wird an einem Punkte der Entwicklung von einer führenden Stelle aus eine Revision des Textes vorgenommen, die einen bestimmten Wortlaut für

den richtigen und ursprünglichen erklärt, wobei aber die Entscheidung über ursprünglich und nichtursprünglich sehr willkürlich und nicht nach wissenschaftlichen Grundsätzen getroffen wird.

3. **Die Methode der Textkritik.** Das sind, in ganz großen Zügen dargestellt, die Veränderungen, denen jede handschriftliche Überlieferung unterliegt, und besonders eine so reiche und weit verzweigte wie die des NT.s. Aufgabe der Textkritik ist es nun, diese Fehler der Überlieferung zu erkennen, sie zu entfernen und einen Text zu geben, der dem ursprünglichen gleicht oder doch ihm möglichst nahekommt. Die Methode, nach der sie dabei verfährt, ist diese:

Zunächst einmal müssen alle Textzeugen, soweit sie zugänglich und erreichbar sind, aufgespürt werden. Dann werden die einzelnen Handschriften untersucht, verglichen und beschrieben. Schon hier wird es sich zeigen, daß eine Anzahl von deutlichen Fehlern, die als solche leicht zu erkennen sind, den jeweils letzten Schreibern zur Last fällt. Dann werden die Handschriften miteinander verglichen. Dabei wird es sich herausstellen, besonders durch die gemeinsamen Fehler, in denen sich die Handschriften berühren, daß gewisse Verwandtschaften zwischen ihnen bestehen, man wird sie in Gruppen bringen können. Die Handschriften, die in einer von diesen Gruppen vereint sind, gehen auf eine gemeinsame, oft recht weit zurückliegende Vorlage, ihren Archetypus, zurück. Wenn man dann die verschiedenen Archetypen miteinander vergleicht, die Fehler und Entstellungen, die die einzelnen aufweisen, ausmerzt, kommt man zu dem gemeinsamen Archetypus der gesamten vorliegenden handschriftlichen Überlieferung. An diesem Punkte der Arbeit kann man den Stammbaum der Handschriften, das sog. Stemma, herstellen, und man gewinnt den aus der handschriftlichen Überlieferung erreichbaren ältesten Text; das ist die Aufgabe der recensio, die mit Benutzung der gesamten handschriftlichen Überlieferung den ältesten und am besten bezeugten Text, den Wortlaut des gemeinsamen Archetypus, herzustellen hat. Aber mit dieser recensio, wenn sie auch wohl gelungen ist, ist noch nicht alle Arbeit getan. Es ist nun die weitere Frage, ob man mit dem rezensierten Texte auch wirklich den ursprünglichen Wortlaut erreicht hat. Sind in dem durch die Rezension gewonnenen Texte noch Fehler vorhanden, stehen darin Stellen, die, so wie sie in der Überlieferung vorliegen, unmöglich im Originale gelautet haben können, dann läßt man an diesen Stellen die handschriftliche Überlieferung ganz fallen und setzt Lesarten in den Text ein, die durch keine Überlieferung gedeckt sind. Das ist die emendatio, die Konjekturen macht, um durch sie allen Stellen, die etwa noch verderbt sind, aufzuhelfen. Gute Konjekturen zu machen, ist eine schwierige Sache: genaue Kenntnis der Paläographie, genaue Kenntnis des Schriftstellers, seines Ideenkreises, seines und seiner Zeit Sprachgebrauches, Maßhalten und Scharfsinn gehören dazu. Die Konjektur wird um so besser sein, je leichter es ist, aus dem konjizierten Texte mit paläographischen oder mit inneren Gründen die gemeinsame Verderbnis der gesamten Überlieferung zu erklären.

Der im vorhergehenden gezeichnete Gang der Textkritik liest und

hört sich leicht, tatsächlich aber ist die Sache gewöhnlich sehr mühsam und oft auch sehr schwierig. Schwer ist es in sehr vielen Fällen, zu entscheiden, was die richtige und was die fehlerhafte Überlieferung ist, schwer ist es, die Verwandtschaft der Handschriften klarzustellen, weil die gradlinige Abstammung immer durchkreuzt wird von Querlinien und Seitenlinien, weil Lesarten aus der einen in die andere Linie eindringen und so gemischte, oft nur mit Mühe zu bestimmende Typen entstehen, schwer ist es, gute Konjekturen zu machen, schwierig ist es oft schon, nur das Material aus den weit zerstreuten, an entlegenen Orten aufbewahrten Handschriften zusammenzubekommen. Bei Schriften, die sich einer großen Verbreitung und Beliebtheit erfreuten, kommt hinzu, daß ihre Überlieferung keineswegs bloß in den Handschriften ihres Urtextes steckt, sondern daß sie vielleicht ganz oder teilweise in alten Übersetzungen erhalten sind, und weiter, daß Anführungen aus ihnen bei anderen Schriftstellern sich finden, die für bestimmte Lesarten und Textformen Zeugnis ablegen. All dies Material gilt es auszuschöpfen, ehe man sich an die Herstellung des ursprünglichen Textes heranwagen darf.

Der im vorhergehenden gezeichnete Gang der Textkritik wird ganz bedeutend abgekürzt, wenn die Überlieferung nur spärlich ist, wenn sie, um den äußersten Fall zu setzen, nur in einer einzigen Handschrift besteht. Bekannte Beispiele dieser Art sind etwa im Gebiete der klassischen Philologie das große Fragment der Perser des Timotheus und die Ἀθηναίων πολιτεία des Aristoteles, im Gebiete der ältesten christlichen Literatur die Didache, der Hauptteil der Fragmente von Petrusevangelium und Petrusapokalypse, Justins Apologien und sein Dialog. In diesen und in andern Fällen entsprechender Überlieferung wird die Handschrift, der einzige Zeuge, vorgenommen, von ihren gröbsten und offenbaren Fehlern gereinigt, und dann beginnt augenblicklich die Arbeit des Konjizierens.

4. Schwierigkeit der ntlichen Textkritik. Anders aber liegt die Sache bei der unvergleichlich reichsten handschriftlichen Überlieferung, die von irgendeinem Werke des Altertums vorliegt, bei den Schriften des NT.s. Hier erfordert der Nachweis des Materials, das in griechischen Handschriften, alten Übersetzungen, zahllosen Anführungen bei den Kirchenvätern vorliegt, weiter die Sichtung dieser Überlieferung, die Anordnung und Wertung der Zeugen, das Herausarbeiten der Archetypen eine ungemeine Arbeit; eine überwältigende Zahl der Möglichkeiten und Kombinationen ist hier gegeben, die Frage nach dem ursprünglichen Texte ist hier sehr schwierig. Wir sind beim NT noch keineswegs so weit, daß wir etwa den gemeinsamen Archetypus der gesamten Überlieferung herausgearbeitet hätten. Nur dies kann man sagen: bei der reichen und alten Überlieferung dieser Schriften wird es möglich sein, einen oder mehrere sehr weit zurückliegende Archetypen zu finden, die von dem Urtexte, soweit er überhaupt erreichbar sein wird, nicht mehr sehr weit abstehen. Und es wird darum der Konjektur im NT wohl nur ein sehr schmaler Spielraum zu gewähren sein. Ganz ist auch sie nicht zu entbehren. Um nur ein Beispiel zu nennen: die von der ganzen Überlieferung gebotene ökumenische

Zuschrift von I Kor 1,2 ϲὺν πᾶϲιν τοῖϲ ἐπικαλουμένοιϲ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰηϲοῦ Χριϲτοῦ ἐν πάντι τόπῳ αὐτῶν καὶ ἡμῶν kann Paulus nicht geschrieben haben. Unmöglich kann der Text hier in Ordnung sein, und die Worte werden eingefügt worden sein, als wohl bald nach dem Tode des Paulus seine Briefe gesammelt und für die ganze Kirche bestimmt gefaßt wurden; I Kor, der wie wir auch aus anderer Beobachtung wissen, die Reihe der Paulinen eröffnete, erhielt eine dementsprechende Erweiterung seiner Zuschrift. – Doch um die oben ausgesprochenen Anschauungen begründen zu können, ist es nötig, eine Übersicht über das gesamte Material der ntlichen Textkritik vorzulegen.

Ehe wir das aber tun, werden wir uns zuvor noch ein paar allgemeine Anschauungen über das Handschriftenwesen der Kaiserzeit und des anschließenden Mittelalters verschaffen, wie wir sie zum Verständnis der dann folgenden Ausführungen brauchen.

Erstes Kapitel: Die handschriftliche Überlieferung des griechischen Neuen Testaments

§ 5. Das Äußere der Handschriften: Papyrus und Pergament; Majuskel und Minuskel

1. Papyrus und Papyrushandschriften. In der römischen Kaiserzeit, in der die Schriften des NT.s entstanden und zuerst verbreitet wurden, hatte man sehr verschiedene Beschreibstoffe: Holztafeln, die oft auch vertieft und mit Wachs überzogen wurden, Tonscherben (Ostraka), Pergamentblätter, gelegentlich auch viereckige hellfarbige Lederstücke. Aber alle diese Beschreibstoffe, auf die man kratzte oder mit Tinte schrieb, kamen doch nur für gelegentliches Schreibwerk des täglichen Lebens in Betracht, für Rechnungen, Quittungen, Verträge, Haushaltseintragungen, Notizen zum eigenen Gebrauche, Konzepte u. dgl. Das gebräuchlichste und umfassendste Material, das für längere Schriftstücke und vor allem für die Literaturverbreitung allein verwendet wurde, auch zu einem guten Teile das Gelegenheitsbedürfnis alltäglichen Schreibwerkes zu versorgen hatte, ist der P a p y r u s gewesen.

In den Sumpfniederungen des Nils, namentlich seines Deltas, wuchs in großen Dickichten eine Staude, das sogenannte P a p y r u s s c h i l f oder die Papyrusstaude (Cyperus Papyrus) aus der Familie der Cypraceen oder Halbgräser. Aus einer bis zu Armesdicke schwellenden querliegenden Wurzel steigen mehrere dreikantige Schäfte empor, die eine ganz bedeutende Höhe (5 – 6 m) erreichen. Aus dieser Pflanze wurde schon im Ägypten der alten Pharaonen der Beschreibstoff gewonnen, der dann, als Psammetich I. (663 – 610) Ägypten den Fremden erschlossen hatte, zu den Griechen und in die übrige Mittelmeerwelt kam und in der hellenistischen Zeit durchaus der herrschende Beschreibstoff war. Die großen Fabriken und Ausfuhrhäuser waren in den Tagen der Ptolemäer und der Römer zu Alexandria. Der Papyrus wird aus dem hellgelben Marke der Riesenbinse hergestellt. Der Stengel der Staude wurde zu diesem Zwecke in Stücke von beliebiger Länge zer-

schnitten, dann wurde das Mark herausgenommen und mit haarscharfen Messern in ganz dünne, etwa fingerbreite Streifen zerschnitten. Auf einem nassen Brette wurden dann die Streifen, die eine bestimmte gleiche Länge hatten, längs aneinandergelegt, bis die Aneinanderreihung eine gewisse der Höhe entsprechende Breite erreicht hatte. Dann wurden sogleich über die längs aneinandergereihten Streifen Querstreifen, und zwar wohl mit Anwendung einer leichten Leimlösung gelegt. So entstand das einzelne Blatt, die ϲελίϲ, die nun noch, ehe sie trocken war, gepreßt und appretiert wurde. Die Appretur wurde durch sanftes Schlagen mit Holzklöpfeln, wohl auch durch Reiben mit glattem Bimssteine vorgenommen und erfolgte so lange, bis das Ganze sich gleichmäßig anfühlte. Die Größe des Blattes hing ab von der Länge und der Zahl der Streifen, die man längs und quer übereinandergelegt hatte. Die Farbe war hell, gelbbraun, die Papyri unserer Museen, die lange unter Schutt, Erde und Sand lagen, sind nachgedunkelt. Beschrieben wurde die obere Seite, auf der die Streifen quer lagen, nur in Ausnahmefällen auch die andere (Apok 5, 1).

Das einzelne Blatt genügte für einen Brief, für ein nicht zu langes Gedicht, eine Eingabe oder einen Vertrag u. dgl. Größere Flächen, die einen längeren Text, ein umfangreicheres Literaturwerk tragen konnten, wurden durch Aneinanderreihen der einzelnen Blätter hergestellt. Blatt wurde an Blatt geklebt und so ein Streifen von verschiedener Länge hergestellt. Bei den griechischen literarischen Papyri beträgt sie im Durchschnitt nicht mehr als etwa 10 m. Dieser Streifen wurde dann an dem einen Ende, oft auch an beiden mit einem Stabe versehen und eingerollt. Der Stab oder die Stäbe ermöglichten beim Lesen der Rolle ein bequemes Halten und allmähliches Aufwickeln je einer Textspalte. Geschrieben wurde mit Rohr und Rußtinte. So sahen die βιβλία, die uolumina aus, die in der hellenistischen Zeit die Läden der Buchhändler, die öffentlichen und privaten Bibliotheken füllten, und in dieser Form, auf diesem Träger sind die Paulusbriefe und die Evangelien zuerst niedergeschrieben und lange Zeit hindurch, bis ins 4. Jhrh. und auch noch späterhin, verbreitet worden. Doch hat in der Kaiserzeit je länger je mehr neben der vornehmeren Papyrusrolle auch das Papyrusbuch eine gewisse Verbreitung gehabt. Es entstand dadurch, daß man die einzelnen Blätter nicht in Streifen nebeneinander ordnete, sondern je ein breites Blatt in der Mitte einkniff, die eingekniffenen Blätter in Lagen zusammenlegte, heftete und band.

Papyri besitzen wir jetzt in großen Mengen, und über ihren mannigfachen Inhalt sowie über die Bedeutung der griechischen nichtliterarischen Papyri für die Erforschung der hellenistischen Umgangssprache und damit auch der Sprache des NT.s ist schon oben gesprochen worden. Neben den nichtliterarischen Papyri sind zahlreiche Reste von literarischen Papyri gefunden worden, die zum Teil höchst wertvolle Bereicherungen der erhaltenen griechischen Literatur darstellen; die Perser des Timotheos und den Staat der Athener des Aristoteles erwähnte ich schon oben, andre Funde betrafen unbekannte Stücke der Sappho, des Pindar, Herondas Bakchylides, große Stücke von Komödien des Menander u. a. m. Die früh-

christliche griechische Literatur ist bisher noch nicht durch größere Papyrusfunde bereichert worden (doch die Blätter der Logia Jesu von Oxyrhynchos und das apokryphe Fajjumer Evangelienfragment seien erwähnt), wohl aber haben koptische Papyri höchst wertvolle Stücke altchristlicher Literatur (Paulusakten) zutage gefördert. Die ersten größeren Funde von griechischen Rollen wurden 1752 in Herculaneum gemacht, dann kamen ägyptische Zufallsfunde, und seit etwa 1895 werden die ägyptischen Trümmerstätten planmäßig aufgegraben und durchforscht, und sie haben Tausende von Papyri geliefert.

Für die Textkritik des NT.s kommt von den gefundenen Texten nicht viel in Betracht. Immerhin zählt die zusammenfassende Liste von Gregory, Textkritik des NT.s Bd. 3, 1909, S. 1084—1092, 14 Papyrusfragmente, und die etwas erweiterte von Kenyon, Handbook to the Textual Criticism of the NT, 2. Auflage 1912, S. 41—44, 19 solche Fragmente auf. Das wichtigste und umfangreichste darunter ist ein Bruchstück des Hebr-Briefes (3.—4. Jhrh.). Keines der Stücke stammt aus dem 2., nur wenige aus dem 3. Jhrh. Bezeichnet werden die Papyrusreste des NT.s nach Gregorys Vorschlag mit einem starken **P** in Fraktur und einer daneben als Exponent gesetzten kleinen Ziffer, also $\mathfrak{P}^{1}$, $\mathfrak{P}^{6}$, $\mathfrak{P}^{14}$.

2. Pergament und Pergamentkodizes. Nicht auf Papyrusrollen sind uns die ntlichen Schriften erhalten, sondern auf dem andern großen Träger der literarischen Überlieferung des Altertums, dem Pergament. Das Pergament ist ein fein zubereitetes Tierfell; und zwar werden dafür die Felle junger und zarter Tiere: Ziegen, Schafe, Kälber, auch Antilopen genommen. Das enthaarte, ungegerbte Fell wird mit Kalk gebeizt, mit Schabern bearbeitet, gespannt, geglättet. Das Verfahren, schon in sehr alter Zeit in Vorderasien geübt, wurde im 2. Jhrh. v. Chr. in Pergamon verbessert, und von diesem Orte hat das Pergament seinen Namen. In der späteren Kaiserzeit muß das Pergament (διφθέρα, membrana = Häutchen) in seiner Verwendung als Träger der Literatur immer stärker hervorgetreten sein, und aus dem 4. Jhrh. haben wir die ältesten Pergamenthandschriften erhalten, die beiden Bibelhandschriften B und ℵ. In das 4. Jhrh. führt auch die erste Nachricht, die Kunde davon gibt, daß eine für den öffentlichen Gebrauch bestimmte Bibliothek auf Pergament geschrieben wurde, Hieronymus epist. 141 ad Marcellam: quam (nämlich die Bibliothek des Pamphilus in Cäsarea) ex parte corruptam Acacius dehinc et Euzoïus ejusdem ecclesiae (nämlich zu Cäsarea) sacerdotes in membranis instaurare conati sunt; die Zeit dieser Umschreibung der cäsareensischen Bibliothek muß etwa 350 gewesen sein. Und schon um 331 bestellte Constantin beim Bischof Eusebius von Cäsarea 50 Abschriften der heiligen Bücher, die für die Kirchen der neuen Hauptstadt bestimmt waren, in Pergamentkodizes (σωμάτια ἐν διφθέραις), wie Eusebius selber berichtet, Vita Constant. IV 36.

Die rechteckigen Bogen des Pergaments, die in verschiedener Größe hergeschnitten werden können, werden in der Mitte eingeknickt, so daß Doppelblätter entstehen, wie die Bogen unseres Schreibpapieres oder des

gebräuchlichen Briefpapieres. Diese Doppelblätter werden dann in Lagen, gewöhnlich von je vieren (Quaternionen), zusammengelegt, beschrieben und geheftet. Durch Zusammenbinden der beschriebenen Lagen entstehen dann die fertigen Bücher, der codex oder das τεῦχος (im Gegensatz zum uolumen oder der βίβλος des Papyrus).

Geschrieben wird nicht mit Rußtinte, die von dem glatten Pergament abspringen würde, sondern mit Galläpfeltinte, und neben das Rohr tritt in der römischen Zeit die Feder aus Bronze oder Kupfer. Um Zeilenrichtung nnd -abstand einhalten zu können, werden die Pergamentblätter liniiert, und zwar mit dem Lineal und einem spitzen eisernen Griffel, der die Linien eindrückt; es genügt, wenn das Pergament auf der einen Seite liniiert wird, weil der Riß der Vorderseite auf der andern Seite erhaben sichtbar wird. Pracht- und Luxusausgaben werden auf feinem, dünnem Pergamente gemacht, mit zierlichster Schönschrift und künstlerischen Anfangsbuchstaben. Das Pergament kann auch mit Purpur gefärbt werden und dann mit leuchtender Gold- und Silbertinte beschrieben werden (Codex argenteus der Ulfila-Übersetzung, Kodex N des griechischen NT.s in Patmos, Petersburg, Wien, London und Rom); auch können in Miniaturmalerei Illustrationen zum Texte gegeben werden (Wiener Genesis, der Rossanensis des NT.s).

Pergament ist immer ein kostbarer Stoff gewesen. In Zeiten des Verfalls, in ärmlichen Verhältnissen, kleinen Klöstern und Bibliotheken ist es nicht ausgeblieben, daß das Pergament manchmal zu selten und zu teuer wurde. Dann benutzte man gelegentlich auch einen schon fertigen Kodex, auf den man keinen Wert mehr legte, zu neuem Schreibwerk. Das dauerhafte Pergament erlaubt ohne besondere Schwierigkeiten, die auf ihm aufgetragene Schrift ganz oder doch nahezu völlig auszulöschen, mit dem Schwamm, mit Bimsstein, allenfalls auch mit dem Messer. Dann konnte das Blatt wieder beschrieben werden. Eine solche Handschrift nennt man einen codex rescriptus oder einen P a l i m p s e s t (= ein wieder aufgekratzter „abradierter"). Solche Handschriften, bei denen der untere, ältere Text im allgemeinen der viel wertvollere ist, sind selbstverständlich schwer zu lesen, durch die obere Schrift hindurch müssen die ganz schwachen Reste der unteren entziffert werden. Hie und da hat man chemische Verfahren angewendet, die aber das Pergament sehr angreifen. Neuerdings ist von den Benediktinern in Beuron ein sehr wichtiges und nützliches photographisches Verfahren erfunden und zur Entzifferung der Palimpseste angewendet worden. Für den Textkritiker des NT.s gibt es zwei sehr berühmte Palimpseste, den griechischen Kodex C und die syrische Evangelienhandschrift vom Sinai. Ein anderer ungemein wichtiger nichtchristlicher Palimpsest ist eine von Niebuhr entdeckte und gelesene Handschrift, die den einzigen Text der Institutionen des Gaius enthält.

Außer den beiden im vorangehenden beschriebenen Trägern der schriftlichen Überlieferung, dem Papyrus und dem Pergament, hat das Altertum für die Verbreitung und Weitergabe seiner Literatur keinen weiteren Stoff gekannt. Erst im Mittelalter trat in unserm Kulturkreise zu dem

Pergament das **Papier** hinzu, das von Osten (China) her kam und seit dem 8. Jhrh. durch Vermittlung der Araber zu den Abendländern gelangte. Vor dem 13. Jhrh. hat man Bibelhandschriften nur selten auf Papier geschrieben, und bis zur Erfindung der Buchdruckerkunst hat das Pergament neben dem Papier in Gebrauch gestanden.

3. Majuskel und Minuskel. Das ist das Wichtigste über das Äußere der Handschriften, mit denen die Textkritik des NT.s sich zu beschäftigen hat. Sehen wir uns nun kurz das Innere einer solchen Handschrift an. Zu diesem Zwecke möge jeder, der nicht in großen Sammlungen und Bibliotheken die Handschriften selber ansehen kann, einen Blick auf die Faksimilia werfen, die in unsern Tagen durch Vermittlung der Photographie in hoher Vollendung hergestellt werden. Jeder, der sich für diese Fragen interessiert, kann sich die folgenden Tafelwerke verschaffen, die auf jeder Universitätsbibliothek, auch in jeder theologischen oder philologischen Seminarbibliothek stehen werden und die einen wertvollen Einblick in das griechische Buchwesen des Altertums und des Mittelalters gewähren: Guil. Schubert, Papyri Graeci Berolinenses, Bonn 1911, Pius Franchi de' Cavallieri et Joh. Lietzmann, Specimina codicum Graecorum Vaticanorum, Bonn 1910 (jedes dieser Tafelwerke kostet 6 M.); in derselben Sammlung (Tabulae in usum scholarum) und in demselben Verlage (Marcus und Weber) wird für den Theologen noch eine sehr zu begrüßende Sammlung von Tafeln hergestellt werden, die Bibelhandschriften und Bibeldrucke in faksimilierten Proben zur Anschauung bringt, ein vorzügliches und bequemes Hilfsmittel zur Einführung in die Textkritik und die Handschriftenkunde.

Der tiefgreifende Unterschied, der jedem auffällt, der einen Blick in diese Tafeln wirft, betrifft die Form der Buchstaben. Dieser Unterschied zeigt sich in seiner Art schon in den Papyrushandschriften, worauf aber hier nur ganz kurz hingewiesen werden soll, weil, wie gesagt, die Papyrusreste des NT.s so überaus gering sind. Das Papyrusbuch, der literarische Papyrus, weist einen andern Schreibtypus auf als das Schriftwerk des gewöhnlichen Lebens und des Alltages. Das Buch wird in „großen" Buchstaben geschrieben, die unverbunden nebeneinander gestellt werden, die Urkunde, der Brief (nur in Ausnahmefällen das Buch) werden in einem flüchtigen, die Buchstaben verbindenden Duktus geschrieben. Entsprechendes zeigt sich bei den alten Pergamenthandschriften, die uns für das NT ja vor allem angehen. Die alten Pergamenthandschriften schrieb man, wie man es von der literarischen Papyrusrolle gewohnt war, mit großen Buchstaben (ΑΒΓΔ...), die sorgfältig nebeneinander gestellt wurden, ohne wesentliche Abkürzungen; bis ins 8. Jhrh. hinein auch ohne Worttrennung, Akzente, Spiritus, Punkte, also: ЄΝΑΡΧΗΗΝΟΛΟΓΟC. Diese Buchstaben nennt man in der Wissenschaft Majuskeln (literae majusculae) oder Unzialen (literae unciales, d. h. zollgroße), die so geschriebenen Kodizes entsprechend Majuskel- oder Unzialkodizes (Franchi-Lietzmann Tafel 1—4).

Neben dieser „Druckschrift" (um eine Bezeichnung aus unsern Verhältnissen zu gebrauchen) aber war, wie schon gesagt, bereits in der Pa-

pyruszeit für Schriftstücke des täglichen Lebens eine flüchtige, ligierende Buchstabenschrift im Gebrauch, die ein bequemes, schnelles Schreiben gestattete. Diese Schrift nennt man die Kursive, auch die Minuskel. In der Zeit des Pergamentbuches, und zwar bereits im früheren Mittelalter drang die Kursive des Alltages, freilich in verschönerter, stilisierter Form allmählich auch in die Buchschrift ein, also in die zur Fortpflanzung der Literatur bestimmten Handschriften. Im 9. Jhrh. finden wir die ersten biblischen Handschriften dieses Typus. Eine Petersburger Evangelienminuskel ist nach eigenen Angaben im Jahre 835 geschrieben, im Laufe des 10. und 11. Jhrh. hat dann die Kursive auch in den Büchern die althergebrachte Unziale vollkommen verdrängt. So sind also die griechischen Pergament-Bibelhandschriften vom 4.—8. Jhrh. ausschließlich in Majuskeln geschrieben, die des 9. und 10. noch zum Teil, zum Teil aber bereits in Minuskeln, und vom 11. Jhrh. ab finden wir ausschließlich diese Schreibart verwendet (Beispiele von Minuskelkodizes bei Franchi-Lietzmann Tafel 9—50). Wir haben also in der Majuskel- und Minuskelschrift ein rasches und sicheres Merkmal, um in grober Angabe die Zeit zu bestimmen, aus der eine Handschrift stammt. Die Wissenschaft der Handschriftenkunde, die Paläographie, liefert dann noch genauere Kennzeichen, nach denen man das Alter einer Handschrift in engeren Grenzen innerhalb eines oder zweier Jahrhunderte bestimmen kann (Form der Buchstaben im einzelnen, Abkürzungen, Format der Handschrift, die Beobachtung, ob die Buchstaben auf den eingeritzten Linien stehen oder an ihnen hängen).

Das Pergamentblatt bietet, wenn es ein großes Format hat, eine größere Schreibfläche dar als das einzelne Papyrusblatt, der Grundbestandteil der alten Rolle. Nun war man aber, als man von der Papyrusrolle zum Pergamentkodex überging, die kurze Zeile des Papyrusblattes gewohnt. Infolgedessen schrieb man auf dem breiteren Pergamentblatte den Text in Kolumnen (Spalten), die man nebeneinandersetzte, was dann bequemer zu lesen war. Von unsern ältesten Bibelmajuskeln hat א 4 Kolumnen, B 3, A 2. Zwei Kolumnen kommen häufig vor (vgl. auch noch die gedruckten Bibeln unserer Bibelgesellschaften). Doch wurde in der späteren Zeit, namentlich bei den Minuskeln das Schreiben in einer Kolumne vorherrschend. Das Format der späteren Handschriften (9.—12. Jhrh.) ist auch viel kleiner als das der alten Unzialen.

Geschrieben wurde bei der Majuskel sowohl in der Papyrusrolle als auch im Pergamentbuche in scriptio continua, d. h. ohne Wort- und Satztrennung, ohne Spiritus und Akzente. Das wurde oben schon kurz erwähnt und ist wichtig zu wissen. Bei einer Reihe von Varianten muß man sich an diese Schreibart erinnern, um das Schwanken der Lesarten zu begreifen, und in der Frage der Akzente und der Interpunktion kennt der Textkritiker und der Ausleger keine alte Tradition. Beispiele: Mk 10, 40 lesen statt ἀλλ' οἷς alte lateinische Übersetzungen ἄλλοις, in Majuskelschreibung ist beides ΑΛΛΟΙϹ; Mt 9, 18 finden sich die Varianten εἰσελθών und εἷς ἐλθών aus altem ΕΙϹΕΛΘΩΝ; Hebr 5, 12 kann man mit gutem Sinne sowohl τίνα als τινα lesen; in der bekannten Frage, wie Joh 1, 3f.

zu interpungieren ist, hat die Auslegung freie Hand bei der Entscheidung und ist an keine handschriftliche Überlieferung gebunden.

§ 6. Die Majuskelhandschriften des griechischen Neuen Testaments

1. Zahl und Bezeichnung (Sigel) der Majuskeln. Die Zahl der Majuskelhandschriften des NT.s beträgt 168. Dabei sind aber auch ganz unbedeutende Bruchstücke, Fetzen, die nur wenige Buchstaben enthalten, mitgezählt. Die Zahl ist natürlich auch nicht abgeschlossen, da immer wieder neue Handschriften und Handschriftenfragmente auftauchen. Im textkritischen Apparate des NT.s werden die Majuskeln des NT.s herkömmlicherweise mit den großen Buchstaben des lateinischen Alphabetes, dann den davon abweichenden des griechischen und endlich mit hebräischen Buchstaben bezeichnet, also ABΞΩℵד usf. Diese Bezeichnung, die sehr fest sitzt, in Tischendorfs Apparat angewendet wird, in den Kommentaren und gelehrten Untersuchungen wiederkehrt, hat aber große Nachteile, und läßt sich, da die in Betracht kommenden Buchstaben der drei Alphabete nicht ausreichen, dann doch wieder nur so durchführen, daß man den Buchstaben Zahlen oder kleine Buchstaben oder andre Abkürzungen als Exponenten hinzufügt (N^{a} $ד^{6}$ u. ä.). Infolgedessen ist neuerdings durch Gregory ein neues System vorgeschlagen worden, wonach die Majuskeln mit fortlaufenden Ziffern bezeichnet werden, denen man, um auf den ersten Blick die Gruppe der Majuskeln kenntlich zu machen, eine 0 vorsetzt, also 0 1, 0 2 bis 0 168. Da Gregorys Vorschläge weitgehende Zustimmung bei den Fachgenossen aller Länder gefunden haben, hat seine Liste (Die griechischen Handschriften des NT.s 1908, S. 32–44, mit Nachträgen in: Textkritik des NT.s, Band III, 1909, S. 1082 f., 1368–1372, 1484) gute Aussicht, sich durchzusetzen. Er hat aber die Überlieferung der alten Buchstabensiglierung und die Gewohnheit der Fachgenossen zugleich soweit berücksichtigt, daß er für die großen bekannten Majuskeln die altvertraute Buchstabenbezeichnung neben der neuen Ziffernbezeichnung bestehen ließ. Nicht lange vor Gregory hat v. Soden im ersten Bande seiner großen Ausgabe der „Schriften des NT.s" (1902) ein neues System der Handschriftenbezeichnung vorgelegt, in dem der Unterschied zwischen Majuskel und Minuskel gar nicht berücksichtigt wird und alle Handschriften gleichmäßig mit arabischen Ziffern bezeichnet werden; durch einen der Ziffer vorgesetzten Sigelbuchstaben: δ, ϵ, α soll gleichzeitig der Inhalt der Handschrift angegeben werden (δ = διαθήκη, vollständiges NT; ϵ = Evangelienkodex, α = Apostoloshandschrift, d. h. Apgsch, Briefe oder Apok). Aus der Art dann, wie in den Zahlen die Hunderte und die Tausende verwendet werden, soll auch gleich das sichere oder vermutete Alter der Handschrift abgelesen werden. Da das ganze System dieser Handschriftenbezeichnung ziemlich verwickelt ist, hat es wenig Anklang gefunden. Wer aber mit v. Sodens großer Ausgabe zu arbeiten hat, muß sich natürlich eine Kenntnis seiner Sigel aneignen; er findet die genaueren Angaben darüber im 1. Bande S. 37–39.

Die wenigsten Handschriften, die den Text des NT.s uns erhalten haben, bieten das NT ganz. Das gilt für die Majuskeln so gut wie für die Minuskeln. Ein Band, der das ganze NT enthielt, ein πανδέκτης, war, namentlich bei Majuskelschreibung, unhandlich, schwer, auch teuer. Das NT ist auch nicht einheitlich entstanden, sondern ist eine Sammlung, nicht von einzelnen Schriften, wohl aber von einzelnen Schriftengruppen: Evangelien, Paulusbriefen, Apgsch und katholischen Briefen, Apok (vgl. darüber noch unten den Abschnitt über die Kanonsgeschichte). Diese einzelnen Gruppen heben sich auch in der handschriftlichen Überlieferung heraus: die eine Gruppe von Manuskripten enthält nur die Evangelien, die andere nur die Paulusbriefe usw. Es kam hinzu, daß auch im kirchlichen Gebrauche die einzelnen Gruppen verschieden stark benutzt wurden: die Evangelien oder die Paulusbriefe brauchte man viel mehr als die Apok. So ist es erklärlich, daß nur eine verhältnismäßig kleine Anzahl der uns bekannten Menge von Handschriften das ganze NT enthält. Von den 168 Majuskelzeugen sind es 4, die wenigstens in ihrem ursprünglichen Bestande „Pandekten" waren, von den rund 2300 Minuskeln nur 46.

2. Die wichtigsten Majuskeln. Wohl kaum ein Gelehrter hat auch nur den Überblick über den ganzen Majuskelbestand der ntlichen Textüberlieferung im Kopfe. Aber ein paar, die allerhervorragendsten Zeugen dieser Gruppe, soll und muß auch der Student kennen. Vier Majuskeln sind es, wie gesagt, die das ganze NT enthalten, und über diese wenigstens soll man Bescheid wissen. Die vier großen Handschriften sind B, ℵ, A, C.

B (bei Gregory auch 0 3, δ 1 bei v. Soden) ist der Vaticanus, die berühmteste und wichtigste Majuskel des NT.s, zugleich auch die älteste Pergamenthandschrift, die überhaupt aus dem Altertum erhalten ist. Sie wird wohl bald nach Gründung der vatikanischen Bibliothek (1448 durch Nikolaus V.) dorthin gekommen sein, in einem alten Kataloge von 1481 ist sie bereits verzeichnet. Die vollständige Handschrift hat 249 Blätter, von denen aber nur 142 ntlichen Text bieten, die übrigen enthalten, freilich nicht ohne Lücken, die LXX. Der Text des NT.s in B gibt vollständig die Evangelien, Apgsch, katholischen Briefe und die Paulusbriefe bis Hebr 9, 14. Die folgenden Blätter, auf denen der Rest von Hebr, dann I und II Tim, Tit, Apok und vielleicht noch diese oder jene apokryphe Schrift (Didache, Hermas?) standen, sind verloren gegangen. Die Schrift, zierliche gewandte Buchstaben, ist in je 3 Spalten auf der Seite, zu 42 Zeilen angeordnet, das Format ist 27 zu 27 cm, die Entstehungszeit sicher das 4. Jhrh. Der Text ist leider dadurch verunstaltet, daß eine spätere Hand, wohl des 8.—10. Jhrh., die verblaßten Züge des Originals nachgezogen, Spiritus und Akzente hinzugefügt, auch eine Art von kritischer Überarbeitung vorgenommen hat, indem sie jene Worte und Buchstaben, die sie als falsch zurückwies, nicht auffrischte und akzentuierte. Auch vorher schon haben zwei verschiedene Korrektoren, einer mit dem Schreiber gleichzeitig, ein anderer etwas später, die Handschrift durchgesehen und verbessert. Diese verschiedenen Hände der Korrektoren werden als B^1 B^2 B^3 von dem unkorrigierten Texte B* unterschieden. Die Handschrift ist in ihrem ntlichen

Teile lange Jahrhunderte hindurch unbenutzt geblieben, sie wurde zum Teil absichtlich nicht zugänglich gemacht. Aber in neuerer Zeit ist sie in faksimilierten Typen (1868—1872), und dann in photographischem Faksimiledruck allgemein zugänglich gemacht worden: Bibliorum SS. Graecorum codex Vaticanus 1209 ... Pars altera. Testamentum Novum, Mailand 1904. Faksimilierte Seite bei Franchi-Lietzmann Tafel 1.

א, der Sinaiticus (01 bei Gregory, δ 2 bei v. Soden). Die ersten Spuren dieser Handschrift (43 Blätter mit Septuagintatext) entdeckte Tischendorf bei einem Aufenthalt auf dem Sinai 1844. Fünfzehn Jahre später, 1859, bei einem erneuten Aufenthalte, gelang es ihm, der ganzen Handschrift habhaft zu werden, die dann von den Mönchen, gegen entsprechende Gegengaben, dem Zaren Alexander II. geschenkt wurde. Sie kam in die kaiserliche Bibliothek nach Petersburg. Die von Tischendorf 1844 nach Europa gebrachten Blätter werden in der Leipziger Universitäts-Bibliothek aufbewahrt. Der Kodex hat ein großes Format, 43 zu 37,8 cm, und umfaßt 346½ Blätter, 199 davon enthalten große Bruchstücke der LXX, 147½ bieten das NT ganz, dazu noch den Barnabasbrief und ein Drittel etwa des Hermashirten (vis. I—mand. IV 3, 5). Die Schrift, eine zierliche, der Schrift von B sehr nahestehende Majuskel, ist in 4 Kolumnen zu 48 Zeilen angeordnet. Der Text ist nicht so sorgfältig wie der von B geschrieben, und wie dieser ist auch א mehrfach durchkorrigiert worden. Tischendorf unterschied 7—8 Korrektoren, von denen aber nur 3 ($א^{a.\,b.\,c}$ oder $א^{1.\,2.\,3}$) ernsthaft in Betracht kommen. Der ursprüngliche Schreiber kann mit ziemlicher Sicherheit noch ins 4. Jhrh. gesetzt werden. Tischendorf hielt B und א für je eines der 50 Bibelexemplare, die Eusebius von Cäsarea für den Kaiser Konstantin anfertigen ließ (vgl. oben S. 26). Diese Vermutung kann nicht bewiesen werden, wahrscheinlich indes ist, daß beide Handschriften wirklich mit Cäsarea und der berühmten Bibliothek dort zusammenhängen. א wurde ganz von Tischendorf 1862 in faksimiliertem Typendrucke herausgegeben, 1911 dann erschien das NT in photographischem Faksimile, durch K. Lake besorgt, in Oxford: Codex Sinaiticus Petropolitanus. Diese Ausgabe wird für die ntliche Textkritik einen um so größeren Wert haben, wenn das Original während der Revolutionsstürme gelitten haben sollte.

A, der Alexandrinus (02 bei Gregory, δ 4 bei v. Soden) ist diejenige Majuskel des NT.s, die dem Abendlande am längsten zugänglich war. Auch dieser Kodex ist eine vollständige Bibelhandschrift gewesen, die LXX und NT umfaßte. Sie zählt jetzt, in 4 Bänden, 773 Blätter, der 4. Band, der das NT bietet, hat 144 Blätter im Format von 31,5 zu 26 cm, das Schriftbild zeigt feste und verhältnismäßig große Buchstaben, die in zwei Spalten auf der Seite zu durchschnittlich 50 Zeilen angeordnet sind. Der Kodex ist wohl in Ägypten geschrieben, dem Alter nach ist er sicher jünger als B und א: er wird im 5. Jhrh. entstanden sein. Cyrillus Lukaris, der bekannte griechische Kirchenfürst, brachte die ganze Handschrift von Alexandria nach Konstantinopel, als er 1621 von jenem Patriarchenstuhl zu diesem aufrückte, und er schenkte sie dann dem König Karl I. von

England. Sie kam in die königliche Bibliothek, später (1753) ins Britische Museum. Leider hat die Handschrift von alters her größere und kleinere Lücken: am Anfange fehlt fast das ganze Mt-Evangelium (1, 1 — 25, 6), in Joh 2 Blätter (6, 50 — 8, 52), in II Kor 3 Blätter (4, 13 — 12, 7); hinter der Apok stehen die beiden Clemensbriefe, mit II Clem 12, 5 bricht die Handschrift ab, was dahinter steht, ist verloren, nämlich II Clem 12, 5 — 20, 5 und dann die 18 Salomopsalmen, die, nach einer alten Inhaltsangabe im ersten Bande der Handschrift, ursprünglich am Ende standen. Die Geschichte der Lesung und Verwendung von A ist lang, das Abendland hat gerade an dieser Handschrift eine Menge textkritischer Beobachtungen zu machen gelernt. Ihr 4. Band mit dem NT erschien London 1879 im autotypierten Faksimile: Facsimile of the Codex Alexandrinus (NT and Clementine Epistles). 1909 ließ F. G. Kenyon ein verkleinertes ($^2/_5$ Größe) Faksimile erscheinen: The Codex Alexandrinus . . . NT., London.

C, der Codex rescriptus des Efrem Syrus (0 4 bei Gregory, δ 3 bei v. Soden) ist ein Palimpsest in der Pariser Nationalbibliothek. Nach Paris brachte ihn im 16. Jhrh. als einen Teil der Schätze ihrer Mitgift Katharina dei Medici, die Frau Heinrichs II. von Frankreich. Die ursprüngliche Schrift, im 5. Jhrh. geschrieben, ist im 12. Jhrh. ausgewischt und mit 38 ins Griechische übersetzten Abhandlungen des bekannten syrischen Kirchenvaters Efrem (Ephraim) überschrieben worden. Daher der Name des Kodex. Er bietet 64 Blätter mit Bruchstücken der LXX, 145 mit solchen des NT.s. $^5/_8$ etwa des NT.s ist erhalten, und die Fragmente umfassen Teile von fast allen ntlichen Schriften, nur von II Thess und II Joh ist nichts erhalten. Die Blätter im Format von 33 zu 26,6 cm zeigen eine Unziale des 5. Jhrh., in je einer Kolumne zu 41 Zeilen geschrieben. Tischendorf hat den schwer zu lesenden Kodex entziffert, es war seine erste glänzende Leistung als Textkritiker und Handschriftenleser des NT.s; die Blätter mit ntlichem Texte gab er 1843 in faksimiliertem Typendrucke heraus.

Das sind die 4 ältesten und berühmtesten Majuskeln des NT.s, die alle ursprünglich das ganze NT umfaßten, jetzt freilich, mit Ausnahme von א, große und kleine Lücken haben. So alt wie diese sind keine Handschriften des NT.s, wenn man von diesem oder jenem kleinen Papyrusfetzen absieht. Da nun die Schriften des NT.s in der Zeit von 50 — 150 (die allermeisten freilich schon vor 100 oder sehr bald danach) entstanden sind, so trennt ein Zeitraum von 2 — 300 Jahren etwa die Urschriften von den ältesten uns erhaltenen Abschriften; das ist ein überaus günstiges Verhältnis, sobald wir darauf achten, in was für Abschriften uns die Werke der großen klassischen Autoren erhalten sind. Sophokles, Aischylos, Euripides, Aristophanes, Plato, Thukydides u. a. sind durchwegs in mittelalterlichen Handschriften (Minuskeln) erhalten, deren Entstehung 12 — 1600 Jahre hinter den Urschriften liegt. Kürzer ist der Zeitraum im Durchschnitt bei den lateinischen Autoren, aber auch da sind 5 — 700 Jahre schon ein günstiges Zeitverhältnis. Nur die sehr beliebte Äneis, von Vergil bei seinem Tode (8 v. Chr.) unveröffentlicht hinterlassen, ist in einem Kodex

des 4. Jhrh. erhalten, der also nur etwa 350 Jahre von der Urschrift absteht.

Von den anderen Majuskeln ist sehr wichtig noch D (05 bei Gregory, δ 5 bei v. Soden), der Codex Bezae oder Cantabrigensis. Er stammt aus dem 6. Jhrh., enthält nicht das ganze NT, sondern nur die 4 Evangelien und die Apgsch. Es ist der älteste Gräkolateiner, den wir haben: auf der linken Seite steht der griechische Text, auf der rechten die lateinische Übersetzung. Die Handschrift muß also in einer Gegend des Abendlandes entstanden sein, wo neben Latein auch noch Griechisch im kirchlichen Gebrauche bekannt war, Südgallien und Süditalien kommen vor allem in Betracht. Einst Besitztum des bekannten Reformators Beza, wurde der Kodex von ihm 1581 der Cambridger Universitätsbibliothek geschenkt, daher sein Name. Höchst merkwürdig ist er wegen des eigentümlichen Textes, den er an vielen Stellen, namentlich in den Lukasschriften, bietet, und der von den übrigen alten griechischen Handschriften stark abweicht, hingegen mit altsyrischen und altlateinischen Texten sich berührt. Darum ist über diesen Kodex in den letzten Jahrzehnten viel verhandelt worden.

Aus der Reihe der übrigen Majuskeln hebe ich noch hervor die Evangelienhandschriften L (Paris), T (Rom), X (München), Ξ (London); mit Ausnahme von L sind sie sehr unvollständig erhalten, ihr Text steht dem von B nahe. Für die Apgsch ist wichtig E, der Laudianus (in Oxford), im Text mit D verwandt, auch ein Gräkolateiner wie dieser; in den Paulusbriefen wird eine Gruppe gebildet von den 4 verwandten Gräkolateinern D, E, F, G.[1])

§ 7. Die Minuskeln und die Lektionarien

1. Die Minuskeln des NT.s. Nach den Majuskeln verlangt die an Zahl bei weitem überlegene, an Bedeutung viel geringere Gruppe der Minuskeln kurze Aufmerksamkeit. Ihre Zahl beträgt rund 2300. Diese Zahl steht aber nicht fest, es verschwinden immer wieder welche, auch werden neue gefunden. Die wenigsten unter ihnen enthalten das NT ganz, gewöhnlich waren es nur Einzelgruppen der ntlichen Bücher, die abgeschrieben wurden, und wie bei den Majuskeln überwiegen auch hier die Evangelienhandschriften. Bezeichnet werden die Minuskeln herkömmlicherweise mit den arabischen Ziffern. Doch ist die Verwirrung in den Bezeichnungen sehr groß. Man muß jetzt nach Möglichkeit den Listen und den Ziffern Gregorys folgen (Die griechischen Handschriften des NT.s 1908 mit den Nachträgen in Bd. III der Textkritik 1909). Der Text der Minuskeln ist im allgemeinen nicht viel wert; wir werden später noch davon reden. Immerhin gibt es einige kleinere, engverwandte Gruppen unter ihnen, die bedeutend Besseres bieten als die große Masse. Das ist einmal die Gruppe 1 (Basel), 118 (Oxford), 131 (Vatikan), 209 (Venedig), wozu noch

[1]) Von dem Buchstaben D angefangen, bezeichnen in den einzelnen Gruppen der Überlieferung, also in Evangelien, Apgsch, Paulusbriefen . . . , die nämlichen Buchstaben verschiedene Handschriften.

205 und eine Abschrift von 205 (beide in Venedig) treten. Alle diese Zeugen gehen auf einen gemeinsamen Archetypus zurück, und sie bieten Lesarten, die wegen Berührung mit dem altsyrischen Texte und mit gewissen Origenesformen merkwürdig sind. Cäsarea mag die Heimat dieses Typus sein. Eine andre Gruppe, nach ihrem Entdecker, einem irischen Gelehrten, die Ferrar-Gruppe genannt, umfaßt die Handschriften 13 (Paris), 69 (Leicester), 124 (Wien), 346 (Mailand), wozu noch 230 (Escorial), 828 (Grottaferrata) und 837 (Mailand) treten. Der von ihnen dargestellte Typus hat seine Heimat wohl in Kalabrien oder Sizilien gehabt. – Im ganzen ist zu sagen, daß in der Erforschung der Minuskeln, troß v. Sodens Bemühungen, noch viel Arbeit zu leisten ist. Diese Arbeit wird ihre Frucht vor allem für die Geschichte des kirchlich rezipierten Textes im byzantinischen Mittelalter bringen, für die Frage nach den ältesten erreichbaren Texttypen tragen die Minuskeln nicht viel aus.

2. **Die Lektionarien.** In noch höherem Maße als die Minuskeln sind die Lektionarien des griechischen Mittelalters ein unbestelltes Arbeitsgebiet. Darum stehe hier nur anhangsweise eine kurze Bemerkung über sie. Für die Vorlesungen im Gottesdienste brauchte man keine vollständigen Handschriften des NT.s, sondern man konnte die Schriftabschnitte, die Perikopen, die im Laufe des Jahres an den Sonn- und Feiertagen zur Verlesung kamen, in der gehörigen Reihenfolge in ein Buch zusammenschreiben, und dieses dann im kirchlichen Gebrauche benutzen. Ein solches Perikopenbuch, das die kirchlich gebrauchten Lektionen enthält, nennt man ein Lektionar; enthält es nur die Evangelienabschnitte, dann spricht man von einem Evangeliar oder Evangelistar; ein Buch mit den „Episteln" nennt die griechische Kirche Apostolos oder Praxapostolos. Gregorys Liste der Lesebücher (Textkritik Bd. 3, S. 1225 – 1292) weist über 1550 Nummern auf. Die Handschriften sind teils Majuskeln, überwiegend aber Minuskeln. Ein vollständiges Lektionar bietet fast den ganzen ntlichen Text dar, nur eben in aufgelöster Reihenfolge.

Zweites Kapitel: Die altkirchlichen Übersetzungen des Neuen Testaments

§ 8. Die Bedeutung der Übersetzungen für die neutestamentliche Textkritik

1. **Vorzüge und Schranken der Übersetzungen.** Eine überaus wichtige Ergänzung der griechischen Überlieferung des NT.s, wie sie in den Majuskeln und Minuskeln vorliegt, bilden die alten Übersetzungen des heiligen Buches. Alle textkritische Arbeit am ntlichen Text muß mit der allergrößten Sorgfalt diese Zeugen mit verwenden. Der Wert der Übersetzungen beruht vor allem auf zweierlei. Einmal darauf, daß die ältesten Übersetzungen zu einer Zeit angefertigt wurden, die noch bedeutend hinter der zurückliegt, in der die ältesten griechischen Handschriften entstanden. Von diesen ist keine älter als das 4. Jhrh., und es sind überhaupt nur wenige, die ins 4. – 6. Jhrh.

hinaufreichen. Hingegen sind syrische und lateinische Übersetzungen des NT.s bereits um 200 angefertigt worden, also zu einer Zeit, da seit der Entstehung der meisten und wichtigsten ntlichen Schriften erst 80–150 Jahre verstrichen waren. Und das andere ist dies: bei den meisten Handschriften, und gerade den wichtigsten, wissen wir nicht genau, wo sie geschrieben wurden, nur vermutungsweise können wir sie mit Cäsarea oder Ägypten oder Süditalien zusammenbringen. Anders steht es bei den Übersetzungen. Da wissen wir genau die Kirchenprovinzen, in denen sie entstanden sind: Syrien oder Rom und Karthago oder das Niltal. Aus den Übersetzungen also können wir durch vorsichtigen Rückschluß erfahren, welchen Text man an den angeführten Orten las, als die syrischen, lateinischen, koptischen Übersetzungen entstanden.

Das sind die großen Vorzüge der Übersetzungen, nun achten wir auf die Schranken ihrer Verwendung. Keine Übersetzung kann je das Original vollständig wiedergeben, und traduttori: traditori gilt allgemein. Die Sprachen, in denen die alten Übersetzungen des NT.s angefertigt wurden, sind auch durchwegs formenärmer als das Griechische. Man denke an Infinitiv, Imperativ, Konjunktiv des Präsens und des Aorists in ihren Bedeutungsunterschieden, an Indikativ des Aorists und Perfekts, an Aktiv und Medium, an die reichen Partizipialformen des Griechischen; die Konjunktionen, die Präpositionen (ἀπό: ὑπό, σύν: μετά) können die Übersetzungen nur unvollkommen wiedergeben u. v. a. m. — Doch auch von diesen, im Wesen der betreffenden Sprachen begründeten Unterschieden abgesehen: jede der Übersetzungen — und das ist die Hauptschwierigkeit — hat nun wieder ihre eigene Textgeschichte, ist in mehr oder minder zahlreichen Typen und Familien von Handschriften überliefert, die wieder in Untergruppen zerfallen, jeder Übersetzung gegenüber gilt es den schon eingangs gekennzeichneten Weg einzuschlagen, um ihren verhältnismäßig ursprünglichsten Wortlaut zu erreichen, oder sich doch ihm möglichst zu nähern. Und ist diese Arbeit einigermaßen getan, dann gilt es erst zu fragen: wie hat der Übersetzer seine Aufgabe eigentlich gelöst: hat er frei, paraphrastisch, dem Genius seiner eigenen Sprache folgend übersetzt, oder sklavisch treu, an seine Vorlage sich Wort für Wort bindend? Für die textkritische Verwertung der Übersetzung ist die zweite Art natürlich die angenehmere. Und dann endlich muß genau und im einzelnen, soweit das möglich ist, der Wortlaut der griechischen Vorlage festgestellt werden, aus der die Übersetzung geflossen ist.

2. Übersicht über die altkirchlichen Übersetzungen. Die Übersetzungen des NT.s sind entstanden, als das Christentum von seinen alten Ausgangspunkten im Osten sich verbreitete und in den Ländern, die es dabei erreichte, nicht nur in den griechischen oder gräzisierten Schichten der Bevölkerung Anhänger fand, sondern auch in dem darunter liegenden einheimischen Volkstume Wurzel faßte, was in größerem Maße nirgends vor der 2. Hälfte des 2. Jhrh. geschah (vgl. auch oben S. 4). Als das Christentum von Antiochia her weiterhin nach Syrien, dann über die Reichsgrenze hinaus in die Euphratländer, nach Edessa und Nisibis drang, und im

einheimischen syrischen Volkstume sich ausdehnte, entstanden syrische Übersetzungen der heiligen Rollen. Als die neue Religion im Westen in die dort vorherrschenden lateinischen und latinisierten Volksschichten eindrang, wurden in Rom, Karthago, auch wohl noch an andern Orten des Abendlandes lateinische Übersetzungen der Gemeindelesebücher nötig. Und als das Christentum in dem stark hellenisierten Ägypten über die Griechisch redende und verstehende Bevölkerung Alexandrias und des Deltas nach Süden zu in die Städte und Dörfer des Niltals drang, entstanden, wohl nicht später als in der Zeit des Origenes, die ersten koptischen Übersetzungen. Diese drei alten Übertragungen, die syrische, lateinische, koptische, sind bei weitem die wichtigsten. Doch ist in der späteren Zeit, teils noch im Altertum, teils erst im frühen Mittelalter, eine weitere Reihe von Übersetzungen entstanden: ins Gotische, Armenische, Äthiopische, Georgische, Altslawische, Arabische, Persische. Ein Teil dieser Übersetzungen ist gar nicht nach griechischen Vorlagen angefertigt, sondern aus dem Syrischen, auch dem Koptischen geflossen. In entsprechendem Vorgang hat auch im Abendlande die lateinische Vulgata Tochterübersetzungen aus sich hervorgehen lassen, wie die angelsächsische und die althochdeutsche. Die neueren Übersetzungen, die in reformatorischer oder nachreformatorischer Zeit nach gedruckten Texten in die Volkssprachen des modernen Europa gemacht wurden, kommen für die Textkritik natürlich gar nicht in Betracht.

§ 9. Die lateinischen Übersetzungen

A. Das lateinische Neue Testament vor Hieronymus

1. Das Zeugnis des Hieronymus und Augustin. Das lateinische NT, das an Wert den ersten Rang unter den altkirchlichen Übersetzungen behauptet, zeigt in seiner Geschichte und Überlieferung zwei deutlich getrennte Abschnitte. Den großen Einschnitt macht die textkritische Arbeit des Hieronymus, der den ihm vorliegenden lateinischen Text neu rezensierte und damit die Vulgata des NT.s schuf.

Über den Zustand, in dem sich zur Zeit des Hieronymus das lateinische NT befand, haben wir zwei berühmte Väterzeugnisse. Das eine steht bei Hieronymus selber in der Epistula ad Damasum, die als Vorrede und Begleitwort der ntlichen Vulgata, genauer der Evangelienübersetzung, im Jahre 383 geschrieben wurde (Text vollständig am Eingang von Nestles kleiner Ausgabe der Vulgata, auch von Wordsworths und Whites großer Ausgabe, vgl. unten). Dort spricht Hieronymus über die großen Unterschiede, die in den Handschriften des lateinischen NT.s vorhanden seien: si enim Latinis exemplaribus (= Textformen) fides est adhibenda, respondeant (nämlich die Kritiker seines Unternehmens) quibus. Tot enim sunt exemplaria pene quot codices. In ganz ähnlicher Weise äußert sich Augustin in De doctrina christiana II 11—15; er spricht von der Latinorum interpretum infinita uarietas, von der interpretum numerositas und sagt (11): Qui enim Scripturas ex Hebraea lingua in Graecam

uerterunt, numerari possunt (nämlich die „Siebzig", Aquila, Symmachus und Theodotion), Latini autem interpretes nullo modo. Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus uenit codex Graecus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere uidebatur, ausus est interpretari.

2. Die Handschriften des altlateinischen NT.s. Von dieser altlateinischen Übersetzung sind eine Reihe von Zeugen erhalten, 44, wenn man auch die kleinsten Bruchstücke zählt; 26 enthalten Evangelientexte (im Umfange von einem Blatte bis zu vollständigen Handschriften), je 9 Apgsch und Paulinen, 5 Reste der katholischen Briefe, 3 Apok-Texte. Die ältesten stammen aus dem 4., die jüngsten merkwürdigerweise noch aus dem 12. und 13. Jhrh. Im textkritischen Apparate des NT.s werden die Handschriften mit kleinen lateinischen Buchstaben bezeichnet: z. B. a, b, f (dies auch verdoppelt ff), q, s. Ein paar bekannte mögen kurz genannt werden: Evangelienhandschriften sind a, der Vercellensis in Vercelli, 4. Jhrh.; b, der Veronensis in Verona, 5. Jhrh.; d, der lateinische Text von D (oben S. 34); e, der Palatinus in Wien, 5. Jhrh.; f, der Brixianus in Brescia, 6. Jhrh.; i, der Vindobonensis in Wien, 6. (?) Jhrh.; k, der Bobbiensis in Turin, 5.–6. Jhrh.; q, der Monacensis in München, 6.–7. Jhrh.; m, das pseudoaugustinische Speculum, eine Blütenlese von ntlichen Zitaten, nicht bloß aus den Evangelien, in mehreren Handschriften erhalten; für Apgsch und Apok g, der gigas, 13. Jhrh., in Stockholm, enthält das ganze NT in der Vulgata, hat aber für die genannten zwei Bücher auffälligerweise vorhieronymianischen Text; für die Paulinen d, e, f, g, der lateinische Text der oben (S. 34) aufgeführten Gräkolateiner D, E, F, G.

3. Das Textproblem. Wenn man die erhaltenen Textzeugen, vor allem die der Evangelien, auch nur flüchtig ansieht, dann versteht man fast auf den ersten Blick die Klagen des Hieronymus und Augustin. Eine verwirrende Vielheit von Textformen tritt uns in den Handschriften entgegen, nicht zwei von ihnen stimmen in etwas längeren Abschnitten wörtlich überein. Wenn man aber in der Untersuchung weiterschreitet und vor allem auf gewisse charakteristische Kennzeichen achtet, auch die Zitate der lateinischen Kirchenväter heranzieht, so heben sich nun doch einzelne Typen heraus, Verwandtschaften zeigen sich. k und e haben einen solchen Typus, und Cyprians Zitate beweisen, daß er afrikanisch ist. Demgegenüber stellen a, b, i einen europäischen Typus dar, und von ihm hat sich, natürlich schon vor Hieronymus, durch Glättung und Revision noch ein besonderer Typus abgezweigt, den man den italienischen nennt; dargestellt wird er von f und q.

Die weitere Frage, die sich nun erhebt, ob wir im afrikanischen und im europäisch-italienischen Typus zwei von Grund aus verschiedene Übersetzungen zu erkennen haben, oder ob diese beiden Typen doch trotz großer Unterschiede auf eine gemeinsame Wurzel zurückgehen, ist noch nicht spruchreif. Möglich ist, daß das NT sowohl in Karthago als auch in Europa (Rom oder Oberitalien) ins Lateinische übersetzt worden ist; möglich ist

aber auch, daß nur eine Übersetzung, wenn schon von verschiedenen Händen angefertigt, zugrunde liegt — dann wohl eine afrikanische — und daß erst im Laufe der Zeit, in einer längeren, sehr sorglosen Behandlung des Textes, die große Verschiedenheit der Typen und Handschriften sich herausgebildet hat. Als Zeit der Entstehung der ältesten lateinischen Übersetzung muß das Ende des 2. Jhrh. angenommen werden: Cyprian von Karthago († 258) sicher und Tertullian († nach 220) höchstwahrscheinlich haben schon ein lateinisches NT gekannt.

Der Text der altlateinischen Übersetzung ist für die Kritik des ntlichen Textes überaus wichtig, weil in ihm eine Menge alter merkwürdiger Lesarten erhalten sind, die von dem Texte der großen Majuskeln (Bℵ) und überhaupt von dem Texte der großen Masse griechischer Überlieferung abweichen und enge Verwandtschaft mit Lesarten von D und den alten syrischen Evangelien zeigen. Als Gesamtgröße wird der Text des vorhieronymianischen lateinischen NT.s mit der Bezeichnung: altlateinische Übersetzung oder vetus Latina oder auch Itala, gekürzt it. (mit falscher Beziehung auf Augustin De doctrina christiana II 22), zusammengefaßt.

4. Ausgaben. Wer sich einen Einblick in die Texte verschaffen will, mag, wenn es ihm zugänglich ist, zu dem älteren Hauptwerke greifen: Bibliorum Sacrorum Latinae versiones antiquae seu vetus Itala . . . ed. Petrus Sabatier 1743 (3 Folianten, der 3. enthält das NT). Einen „neuen Sabatier" hat J. Denk 1914 versprochen, er sollte bis 1915 vorliegen, der Krieg ist dazwischengetreten. Seit Sabatier hat man sich bemüht, die einzelnen Handschriften der vetus Latina zu veröffentlichen. Der Norweger Belsheim, die Engländer Wordsworth, Sanday, White, Burkitt, Buchanan, die Deutschen Corssen, v. Dobschütz, Hans v. Soden u. a. waren hier tätig. Eine Menge von Arbeiten wären hier zu nennen. Ich führe nur noch die Oxforder Textsammlung: Old Latin Biblical Texts, seit 1883 erscheinend, an.

B. Die Vulgata des Hieronymus

1. Entstehung und Ausbreitung der Vulgata. Die Verwilderung und vielgestaltige Verworrenheit der altlateinischen Bibel wurde in der Zeit der siegenden Kirche allmählich unerträglich und machte eine Revision nötig. Papst Damasus (366—384) gab den Anstoß dazu, indem er Hieronymus, den zu der Zeit für diese Fragen unbedingt geeignetsten Mann des Abendlandes, bald nach 380 aufforderte, die lateinische Bibel, AT und NT, neu zu gestalten. Während Hieronymus das AT selbständig aus dem Hebräischen neu übersetzte — mit Ausnahme der Psalmen — nahm er am NT nur eine Revision und Rezension vor. Er zog die verschiedenen Gestalten der Itala heran, verglich sie miteinander, befragte auch griechische Handschriften und gab so eine Gestalt des Textes, die sich nach Möglichkeit an die den Abendländern bisher vertraute Form der altlateinischen Bibel anschloß. Und zwar war es vor allem die oben schon erwähnte geglättete Form des „italienischen" Typus, die er zugrunde legte: der Brixianus (f) stellt in den Evangelien etwa die Form dar, auf der Hieronymus seine

Rezension aufbaute. 383 übergab er die Evangelien als erstes Stück seiner Arbeit der Öffentlichkeit, 405 war die ganze Bibel, AT und NT, fertig. Die Bibel des Hieronymus drang allmählich, von Rom aus gefördert, im Abendlande durch und wurde der kirchlich rezipierte Text. Daher auch der Ehrenname: Vulgata für das ganze Werk. Es ist der kanonische Bibeltext der katholischen Kirche geworden, in der durch Clemens VIII. 1592 veranlaßten Ausgabe der Normaltext der lateinischen Kirche. Die von den Abendländern seit alters her gebrauchte vetus Latina ließ sich aber nicht leicht verdrängen, und ihre Lesarten haben in sehr vielen Vulgatahandschriften ihre Spuren hinterlassen. Die Textmischung, die dadurch entstand, machte im Mittelalter neue Revisionsarbeit nötig. Eine solche Revision stellte für das Frankenreich Alkuin, Karls des Großen Hoftheologe, eine andere sein Zeitgenosse Theodulf von Orleans her.

2. **Die Handschriften.** Handschriften der Vulgata des NT.s sind in großer Menge vorhanden, man hat ihre Zahl wohl nicht mit Unrecht auf etwa 8000 geschätzt. Für die Herstellung des ursprünglichen Hieronymustextes braucht man sie keineswegs alle heranzuziehen, er kann aus verhältnismäßig wenigen guten und alten Zeugen hergestellt werden. Um 400 hat Hieronymus seine Arbeit veröffentlicht, bereits aus dem 6. Jhrh. haben wir einige Handschriften, mehr noch aus dem 7. und 8. Wo die Vulgata nicht einfach als einheitliche Größe (vulg.) erscheint, sondern wo einzelne vorzügliche Handschriften unterschieden werden, bezeichnet man diese herkömmlicherweise mit den Anfangssilben der Orte (Städte, Kirchen, Klöster, Bibliotheken), aus denen sie stammen oder in denen sie aufbewahrt werden: am = Amiatinus, bo = Bodleianus, fu = Fuldensis, for = Forojuliensis, taur = Taurinensis, tol = Toletanus usw. Wordsworth und White, die ihre zurzeit abschließende Ausgabe der ntlichen Vulgata (vgl. unten) auf etwa 40 Handschriften aufbauen, haben für diese ein Sigelsystem durchgeführt, das die großen Buchstaben des lateinischen Alphabetes verwendet.

3. **Ausgaben der Vulgata.** Der Text der Vulgata, eines im ganzen vorzüglichen Textzeugen, ist für den Studenten am besten zugänglich in der Stuttgarter Ausgabe von E. Nestle, Novum Testamentum Latine[2] 1912; Nestle hat auch seinen griechischen Text zusammen mit dem Vulgatatexte (also einen Graecolatinus) erscheinen lassen, ein Buch, dessen Anschaffung und Benutzung auf das dringendste empfohlen werden kann. Einen getreuen Abdruck des offiziellen römischen Vulgatatextes bieten die katholischen Ausgaben von Hetzenauer und Brandscheid, von denen jede in einer Reihe von Auflagen erschienen ist. Die zurzeit wissenschaftlich herrschende Ausgabe, die nicht den amtlichen Text von 1592, sondern den ursprünglichen Text des Hieronymus wiedergeben will, ist die von J. Wordsworth und H. J. White: N.T. Domini nostri Jesu Christi Latine secundum editionem Sancti Hieronymi; das Werk erscheint in sehr schöner Ausstattung zu Oxford seit 1889, ist aber noch nicht abgeschlossen. Der erste, wichtigste Teil, die Evangelien, liegt aber seit 1898 vor, auch die Apgsch ist fertig, und eine Handausgabe mit dem Texte dieses großen Werkes

erschien bereits 1912: Novum Testamentum Latine secundum editionem S. Hieronymi rec. J. Wordsworth et H. J. White. Edit. minor. cur. H. J. White (London). Inzwischen hat sich auch die römische Kirche unter Pius X. in einem riesenhaften Unternehmen die Aufgabe gestellt, eine neue revidierte Ausgabe der gesamten Vulgata zu schaffen. Dem Benediktinerorden sind die Vorarbeiten übertragen. Die Arbeit ist seit 1907 im Gange; zunächst wird ein Verzeichnis sämtlicher lateinischen Bibelhandschriften zusammengestellt, eine Menge wichtiger Handschriften wurde und wird photographiert, ungeheure Kollationen sollen vorgenommen werden. Das Werk wird Jahrzehnte in Anspruch nehmen. Die geplante Arbeit wird aber, mit Rücksicht auf Wordsworths und Whites NT, zunächst und vor allem der Vulgata des AT gelten. — Eine außerordentlich wertvolle Textgeschichte der Vulgata hat Samuel Berger, evangelischer Pfarrer in Paris, geschrieben: Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge (1893).

§ 10. Die syrischen Übersetzungen

A. Die altsyrischen Evangelientexte

Die Übersetzung und Überlieferung der ntlichen Schriften zeigt auf syrischem Sprachboden einen ähnlichen Gang wie die Geschichte des altlateinischen Bibeltextes. Dunkle, alte Anfänge der Übersetzung, viel Eigentümliches im Texte der vetus Syra, dann in der Zeit der siegenden und gefestigten Kirche eine autoritative Revision: die Peschittho. Leider sind wir in der Frage der vetus Syra nicht so günstig dran wie bei der Untersuchung der altlateinischen Übersetzung. Das Material bei den Syrern ist geringer.

Unsere Kenntnis der altsyrischen Übersetzung erstreckt sich nur auf die Evangelien und beruht hier auf drei Zeugen.

1. Das syrische Diatessaron. Wir wissen, daß in der 2. Hälfte des 2. Jhrh. der Apologet und Kirchenlehrer Tatian, ein geborener Syrer, eine Evangelienharmonie schrieb, das Diatessaron (τὸ διὰ τεσσάρων nach Euseb., Kirchengesch. IV 29, 6; der Name geht entweder auf die vier der Harmonie zugrunde liegenden Evangelien, oder er ist musikalischer Kunstausdruck: der Akkord). Das Diatessaron war bei den Syrern jahrhundertelang im Gebrauche, es war die Form, in der die syrische Kirche das Evangeliums las (vgl. darüber die Darstellung der Kanonsgeschichte §§ 34 und 37). Das Buch ist leider in seiner syrischen Form nicht erhalten, doch besitzen wir in armenischer Übersetzung den ursprünglich syrisch geschriebenen Kommentar des Efrem Syrus († 378) zum Diatessaron. Weiter ist in arabischer Überlieferung (2 Handschriften der Vaticana) eine Übersetzung des Diatessarons selber erhalten, und es finden sich endlich ausgiebige Zitate aus ihm bei syrischen Kirchenvätern, vor allem bei Efrem und seinem älteren Zeitgenossen Afraates. Die Perikopenanordnung, aber nicht die Lesarten, Tatians können auch aus der lateinischen Evangelienharmonie des Bischofs Victor von Capua (6. Jhrh.) erschlossen werden, die im codex

Fuldensis (Fulda in Hessen) erhalten ist. Mit Hilfe dieser Zeugen ist es möglich, die Anordnung und, wenn auch unvollkommen, den Text und die Lesarten des Diatessarons zu erkennen (Ausgabe von S. Hemphill, The Diatessaron of Tatian 1888, und von J. H. Hill, The Earliest Life of Christ .... being the Diatessaron of Tatian 1893).

2. Der Curetonsche Syrer. 1842 kamen mit andern Handschriften zusammen 82½ Pergamentblätter einer syrischen Evangelienhandschrift aus Koptenklöstern der nitrischen Wüste ins Britische Museum und wurden 1858 von Cureton herausgegeben; später wurden durch den Ägyptologen Brugsch und durch Sachau noch drei Blätter derselben Übersetzung und wohl derselben Handschrift nach Berlin gebracht und von Rödiger 1877 herausgegeben. Die Handschrift stammt aus dem 5. Jhrh. und bietet große Stücke der altsyrischen Übersetzung des „Evangeliums der Getrennten" (also der 4 Evangelien). Der Name, unter dem die Handschrift und ihr Text geht, ist: Der Curetonsche Syrer (sy^c oder syr^{cur}, auch syrcur oder einfach cur).

3. Der Sinaisyrer. 1892 wurden von zwei englischen Damen, Frau Lewis und Frau Gibson, Photographien aus einem syrischen Palimpsest, dessen untere, verlöschte Schrift dem 5. Jhrh. entstammte und den Text der Getrennten enthielt, vom Sinai nach Cambridge gebracht und dort von Bensly und Burkitt als ein dem Curetonianus verwandter Text erkannt. 1893 wurde dann von Bensly, Burkitt und Harris auf dem Sinai der Kodex entziffert, 1894 veröffentlicht. Frau Lewis brachte in den folgenden Jahren noch allerlei Nachträge. Die beste Ausgabe dieses Textes zusammen mit dem des Curetonianus ist von F. C. Burkitt: Evangelion Da-Mepharreshê, Cambridge 1904. Der erste Band enthält den Text der „Getrennten" (das bedeutet Mepharreshê) mit englischer Übersetzung, der zweite sehr wichtige Untersuchungen. Deutsche Übersetzung des Sinaisyrers (sy^s oder syr^{sin}, auch syrsin) bei A. Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte, 1. Teil, Übersetzung, Berlin 1897.

4. Die Probleme der altsyrischen Übersetzung. Eine Menge schwieriger noch keineswegs gelöster Fragen hängt an den drei Zeugen der altsyrischen Evangelien, ganz abgesehen von ihrem Verhältnis zur Peschittho. War das syrische Diatessaron ein Originalwerk oder ging ihm ein von Tatian verfaßtes griechisches Diatessaron voraus, das dann sehr bald, noch zu Lebzeiten Tatians, vielleicht durch einen seiner Schüler, ins Syrische übersetzt wurde? War weiter das syrische Diatessaron die überhaupt älteste Übertragung evangelischen Textes ins Syrische oder ging ihm in noch früherer Zeit eine Übersetzung der „Getrennten" voraus, deren Typus wir aus dem Sinaisyrer und dem Curetonianus erschließen können? Da Tatian und die altsyrischen „Getrennten" miteinander verwandt sind, müßte im ersten Falle, wenn das Diatessaron älter ist, die Übersetzung der „Getrennten" ein Versuch sein, unter starker Anlehnung an den Text des Diatessarons, das Evangelium der Getrennten an die Stelle der Harmonie zu setzen. Im andern Falle hätte das syrische Diatessaron sich an die schon bestehende Übersetzung der „Getrennten" angelehnt. Diese und noch andere Fragen

werden von den wenigen Sachverständigen verschieden beantwortet. Verhältnismäßig sicherer wird eine Frage gelöst, die das Verhältnis der beiden Formen der Getrennten betrifft: der Sinaisyrer ist im allgemeinen der ursprünglichere, ältere Zeuge, der Curetonianus ist im ganzen die mehr revidierte und unter dem Einfluß griechischer Handschriften abgeschliffene Form. Und ganz sicher endlich ist dies, daß die Zeugen der vetus Syra eine Menge sehr alter, ursprünglicher Lesarten erhalten haben, die sich in wichtigen Zeugen des altlateinischen Textes und auch in einzelnen Griechen wie D und der Ferrargruppe wiederfinden.

B. Die Peschittho und ihre Nachfahren

1. Die Peschittho. Die Peschittho ist auf syrischem Boden die Parallelerscheinung zur Vulgata. Der Name Peschittho ist seit dem 10. Jhrh. etwa im Gebrauch: פְּשִׁיטְתָ (von פשט = einfach, klar sein) bedeutet: die klare Übersetzung und soll wohl ein Ehrenname sein wie Vulgata. Nach Burkitts ausgezeichneten und scharfsinnigen Untersuchungen (vgl. über sie sein Evangelion Da-Mepharreshê Bd. II S. 100—165) steht fest, daß die Peschittho nicht vor 400 entstand, und daß höchstwahrscheinlich Rabbula, 412—435 Bischof von Edessa, ihr Urheber ist. Ihre Entstehungszeit ist also etwa die gleiche wie die der Vulgata. Die Rezension wurde angefertigt mit Benutzung der altsyrischen Evangelienübersetzung, aber mit starker Heranziehung griechischer Handschriften und zwar nicht des besten Typus. Sie bot das vollständige NT der Syrer, nämlich alle ntlichen Schriften mit Ausnahme der 4 kleinen katholischen Briefe (II Petr, Jud, II und III Joh) und der Apok (vgl. über den syrischen Kanon den Abschnitt über die Kanonsgeschichte § 37). Die Peschittho muß dann rasch unter tätiger Mithilfe des syrischen Episkopates durchgesetzt worden sein, sie verdrängte das Diatessaron und was die Gemeinden sonst noch an Übersetzungen benutzten, sie wurde im 5. Jhrh. die Einheitsbibel der bald sich in Nestorianer und Monophysiten spaltenden syrischen Kirche. Da von älteren Gelehrten die Peschittho ungemein früh, womöglich ins 2. Jhrh., eingestellt und überaus hochgeschätzt wurde („Königin der Übersetzungen"), ist ihre genaue Ansetzung in die verhältnismäßig späte Zeit des Rabbula ein sehr wichtiges Ergebnis.

2. Handschriften und Ausgaben der Peschittho. Handschriften der Peschittho sind reichlich vorhanden, über 240; 178 davon enthalten die Evangelien, die kleinere Hälfte der 240 ist im Britischen Museum. Mindestens 2 von den Handschriften stammen noch aus dem 5. Jhrh., mindestens 12 aus dem 6. Die Handschriften sind meist sehr sorgfältig geschrieben und zeigen wenig Varianten. So sind schon die alten Drucke (ed. princeps von A. Widmannstadt, Wien 1555; Leusden und Schaaf, Leiden 1709), die später wiederholt wurden (britische und auch amerikanische Bibelgesellschaft) sehr gut. Für den wissenschaftlichen Gebrauch kommt, was den wichtigsten Teil, die Evangelien, betrifft, nur die Oxforder Ausgabe in Betracht, die auf 42 Handschriften beruht und den vokalisierten Text mit kritischem Apparat und einer wortgetreuen lateinischen Übersetzung bringt:

Tetraeuangelium Sanctum juxta simplicem Syrorum versionem ed. G. H. Gwilliam 1901. — Sigel der Peschittho ist pesh oder syr^{pesh}.

3. Die Philoxeniana und die Charklensis. In der Zeit der großen Kirchenstreitigkeiten, die im 5. Jhrh. begannen, wurde von monophysitischer Seite eine neue Übersetzung des NT.s vorgenommen. 508 ließ Philoxenus, Bischof von Mabug (Hierapolis) am Euphrat, durch seinen Landbischof (χωρεπίσκοπος) Polykarp diese neue Übersetzung herstellen: die Philoxeniana. Von ihr ist, soweit bisher bekannt, nur wenig erhalten, nämlich die Stücke des Kanons, die die Peschittho nicht hatte: die 4 kleinen katholischen Briefe und die Apok. Die Philoxeniana wurde nämlich ein Jahrhundert später durch Thomas von Charkel (Heraklea) revidiert. 616 war die charklensische (Sigel harcl.) Redaktion beendet. Thomas bemühte sich, den syrischen Wortlaut möglichst eng an das Griechische anzupassen, und er benutzte außerdem in Alexandrien griechische Handschriften, und zwar auch solche, die dem Typus von D und Genossen verwandt waren. So finden sich sowohl in seinem Texte als auch besonders in seinen Randbemerkungen Lesarten dieser merkwürdigen alten Formen. In 51 Handschriften ist der Text der Charklensis erhalten. Zu benutzen ist er in der alten Ausgabe von J. White, die in Oxford 1778—1803 erschien (Sacrorum evangeliorum versio Syriaca Philoxeniana, 2 Bde., und Actuum apostolorum et epistolarum tam catholicarum quam Paulinarum versio Syriaca Philoxeniana, 2 Bde.). Eine neuere Ausgabe gibt es nicht.

§ 11. Die koptischen Übersetzungen

Die koptischen Übersetzungen des NT.s gehören in der Hauptsache zwei Dialekten der ägyptischen Volkssprache an, dem unterägyptischen oder bohairischen und dem oberägyptischen oder sahidischen. Nur von diesen beiden Übersetzungen wollen wir reden, weil nur sie bisher für die Textkritik verwendbar sind. Wohl gibt es auch zahlreiche Fragmente des NT.s in mittelägyptischen Dialekten, aber sie sind schwer zugänglich, und die Fragen, die mit ihnen zusammenhängen, sind gänzlich ungeklärt.

1. Die bohairische Übersetzung. Die bohairische Übersetzung ist dem Abendlande als die koptische Übersetzung kat' exochen bereits seit dem Ende des 17. Jhrh. bekannt.

Schon im 18. Jhrh. und dann in mehreren Ausgaben des 19. Jhrh. wurde sie zugänglich gemacht, mehr als 120 Handschriften im Abendlande und in Ägypten sind bekannt; sie stammen aus der Zeit vom 9.—19. Jhrh. Die neue Musterausgabe ist von G. Horner, The Coptic Version of the NT in the Northern Dialect, otherwise called Memphitic and Bohairic in 4 Bänden, Oxford 1898 und 1905. Sie bietet außer dem Text ausführliche Prolegomena, einen umfangreichen Apparat und eine wörtliche englische Übersetzung. Sigel der bohairica ist boh.

2. Die sahidische Übersetzung. Die sahidische, oberägyptische Übersetzung (Sigel sah) ist nicht in so zusammenhängender Überlieferung erhalten wie die bohairische. Immerhin läßt sich aus den vielen Bruchstücken,

die in Papyrus und Pergament vorliegen, auch aus einzelnen Handschriften, die den Text von ganzen Büchern des NT.s (wie Apgsch und Apok) enthalten, ein leidlich vollständiges NT herstellen. Mit dieser sehr dankenswerten Arbeit ist Horner beschäftigt, und drei Bände mit dem Texte der Evangelien sind in einer Ausstattung und Einrichtung erschienen, die der eben angeführten Ausgabe der bohairica entspricht: The Coptic Version of the NT in the Southern Dialect, otherwise called Sahidic and Thebaic, Oxford 1911.

3. Das Textproblem. Der Text sowohl der bohairischen wie der sahidischen Übersetzung ist im ganzen vorzüglich. Die bohairische geht im wesentlichen mit dem durch B und א gebotenen Texte, die sahidische, die von der bohairischen unabhängig ist, ist ebenfalls diesem Typus verwandt, hat aber daneben noch eine Reihe von Lesarten, die sich mit D und seinen Genossen sowie mit der altsyrischen und altlateinischen Übersetzung berühren. Als wahrscheinlich gilt jetzt bei den Sachverständigen, daß die sahidische Übersetzung älter ist als die bohairische. Während diese vielleicht erst dem 4. Jhrh. entstammt, wird jene in die erste Hälfte des 3. Jhrh. zu setzen sein.

Drittes Kapitel: Die neutestamentlichen Zitate der Kirchenväter

§ 12. Wert der Väterzitate

In den Werken der altchristlichen Schriftsteller finden sich in polemischem, apologetischem, paränetischem Gebrauche eine Menge von Anführungen aus den Schriften des NT.s. Das weiß jeder, der auch nur flüchtig in einige von ihnen hineingesehen hat. Um eine Anschauung von der Menge des textkritischen Materials zu geben, das den kirchlichen Schriftstellern entnommen werden kann, seien ein paar Zahlen genannt. Schon Justin bringt an über 300 Stellen sichere Anführungen und Anspielungen aus dem NT, meist den Synoptikern und Paulusbriefen entnommen, Irenäus über 1800, Clemens von Alexandrien rund 2400, Tertullian über 7000, bei Origenes steigt die Zahl auf fast 18000. Der Wert, den diese Anführungen für die Textkritik haben, ist in seiner Art dem der Übersetzungen ähnlich. Die Zitate der Schriftsteller des 2.—4. Jhrh. werden uns Textformen zeigen, deren Alter über das der ältesten griechischen Handschriften hinausreicht. Und wir sind weiter bei den Kirchenvätern imstande, zu sagen, in welchen Provinzen sie lebten und schrieben und in welchen Provinzen mithin der Text des NT.s, den sie erkennen lassen, zu Hause war. Der Text des NT.s, nach dem Origenes anführt, ist natürlich ein alexandrinischer oder ein cäsareensischer, der Text Cyprians ist afrikanisch, Irenäus wird kleinasiatische und südgallische Lesarten bieten. Wenn wir nun in den Handschriften des NT.s selber Lesarten finden, die sich auffällig mit gewissen örtlich und zeitlich zu bestimmenden Lesarten in den Väterzitaten berühren, dann werden wir öfters mit ziemlicher Sicherheit den gesamten Texttypus der betreffenden Hand-

schriftengruppe für eine bestimmte Zeit und eine bestimmte Gegend in Anspruch nehmen können.

Die Verwendung der Väterzitate hat aber nun auch wie die der Übersetzungen ihre erheblichen Schranken. Einmal ist diese Art von Überlieferung immer nur Bruchstück. Die Väter führen nur ausgewählte Worte und Stellen an, und es gibt viele wichtige und textkritisch sehr bemerkenswerte Stellen im NT, die sich bei keinem Kirchenschriftsteller finden. Weiter muß bei den Väterzitaten immer wohl erwogen werden, ob der betreffende Schriftsteller genau und wörtlich, nach Aufschlagen seines NT.s, zitiert oder nur frei und gedächtnismäßig. Kurze und bekannte Stellen haben diese Männer meist aus dem Gedächtnis angeführt, und dabei sind ihnen allerlei Versehen und Fehler unterlaufen, die man ja nicht als ernsthafte Varianten buchen darf. Sehr große Mühe muß weiter darauf verwendet werden, den ursprünglichen Text des Schriftstellers gerade in den Zitaten wiederherzustellen. Die Kirchenväter sind uns auch nur handschriftlich überliefert, und besonders an den Bibelzitaten, die sie bieten, haben die späteren Abschreiber gern und oft geändert. Die Abschreiber hatten gewöhnlich eine mehr oder minder genaue Kenntnis des Bibeltextes. Wenn sie nun bei den Kirchenvätern, die sie abschrieben, zu den Zitaten kamen und dort Abweichungen von dem ihnen selber geläufigen Bibeltexte fanden, so „verbesserten" sie ihre Vorlage, indem sie den ihnen vertrauten Text, sei es aus dem Gedächtnis, sei es nach Aufschlagen des NT.s, einsetzten. Dies Verfahren nennt man harmonisieren, vgl. schon oben § 4, 2. Auf die älteren gedruckten Ausgaben der Kirchenväter ist, wenn es sich um Feststellung des von ihnen gebrauchten ntlichen Textes handelt, im allgemeinen wenig Verlaß. Die Kirchenväter erscheinen indes jetzt in neuen Ausgaben: die Lateiner seit 1867 im Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum der Wiener Akademie; die älteren Griechen seit 1897 in der Ausgabe der Berliner Akademie: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte; für die Orientalen sorgen zwei Pariser Unternehmungen: das Corpus scriptorum orientalium (seit 1903) und die Patrologia orientalis (seit 1903).

§ 13. Die wichtigsten Kirchenschriftsteller

Nach diesen allgemeinen Ausführungen mögen noch einige Angaben über die Kirchenväter stehen, die für die Textkritik und Textgeschichte des NT.s in Betracht kommen. Die allgemeine Umgrenzung ist das Jahr 150 einerseits, 500 andrerseits. Die apostolischen Väter, die vor 150 schreiben, werfen für die Textkritik fast nichts ab, sie bringen nur verhältnismäßig wenig Zitate und diese, vor allem die evangelischen, in einer sehr freien Form, öfters, wie es scheint, aus außerkanonischer mündlicher Überlieferung. (Sorgfältige Zusammenstellung aller Berührungen der apostolischen Väter mit ntlichen Schriften in The NT in the Apostolic Fathers, Oxford 1905.) Die nach dem Jahre 500 schreibenden Kirchenväter kommen deswegen nicht in Betracht, weil sie eine späte Text-

form gebrauchen, von der wir nachher noch hören werden. Aber die zwischen 150 und 500 tätigen Kirchenschriftsteller sind in ihren Anführungen wichtig, zum Teil sehr wichtig. Sie ordnen sich örtlich leicht in gewisse Gruppen, und diese Gruppen fallen zum guten Teil auch mit der Verwandtschaft zusammen, in der sie für die ntliche Textkritik stehen. Um im Osten anzufangen, so bilden dort die syrischen Väter eine zusammengehörende Gruppe: Tatian († nach 172), Afraates († um 350) und Efrem († 378). Gehen wir zu den benachbarten Griechen über, so finden wir eine Gruppe in Kleinasien und Syrien, im 4. Jhrh. vertreten durch Methodius von Olympus († 310) und vor allem durch Eusebius von Cäsarea († 340). Auch noch im 4. Jhrh. schrieben in Kleinasien, Syrien und Palästina die drei Kappadozier Basilius von Cäsarea († 379), Gregor von Nyssa († nach 394) und Gregor von Nazianz († um 390), weiter Cyrill von Jerusalem († 386) und der Antiochener Johannes Chrysostomus († 407). Eine Reihe von Alexandrinern gibt uns durch zwei Jahrhunderte hindurch Aufschlüsse über den Text des NT.s in Ägypten: Clemens von Alexandrien († vor 217), Origenes († 254), dann im 4. Jhrh. Athanasius († 373), im 5. Cyrill († 444). Im Westen hebt sich in der älteren Zeit eine Gruppe von Schriftstellern ab, die noch Griechisch schreiben: Justin († 163 – 167), der „Ketzer" Marcion († nach 160), weiter Irenäus († nach 190) und Hippolyt († nach 235). Und dann haben wir durch mehrere Jahrhunderte hindurch das Zeugnis von lateinischen Kirchenvätern über das NT des Abendlandes: Tertullian († nach 220), Cyprian († 258) und sein Zeitgenosse Novatian, später Lactantius († 326), Hilarius von Poitiers († 368), Lucifer von Calaris († 370), Ambrosius († 397), Augustin († 430), Hieronymus († um 420), auch der Afrikaner Tyconius, ein Donatist, Augustins Zeitgenosse, endlich der Spanier Priscillian († 385). Wichtig ist auch noch, wenn schon spät, um 550 der Kommentar des Primasius zur Apok.

Viertes Kapitel: Die Geschichte des gedruckten Textes

§ 14. Von Erasmus bis Lachmann; der Textus receptus

1. Die Erstdrucke des griechischen NT.s. Der Text des griechischen NT.s wurde erst im 16. Jhrh. durch den Druck vervielfältigt. Die Erfindung der Buchdruckerkunst wird, wie bekannt, auf 1450 festgesetzt. Die Drucke, die bis 1500 erschienen, werden als Wiegendrucke (Inkunabeln) bezeichnet, ihre Zahl wird auf 15 – 20 000 geschätzt. Unter ihnen befinden sich mehr als 100 Drucke der lateinischen Bibel (der berühmteste darunter die 42zeilige Bibel Gutenbergs von 1455), weiter ein Dutzend Drucke deutscher Bibeln vorlutherischen Ursprungs, auch der erste Druck des hebräischen AT.s. Aber das griechische NT suchen wir vergebens unter den Wiegendrucken. Das Bedürfnis nach dem Urtexte war im Abend-

lande noch ganz unentwickelt, man begnügte sich mit der altehrwürdigen, für den kirchlichen Gebrauch allein in Betracht kommenden Vulgata, auch war die Kenntnis der griechischen Sprache noch nicht genügend verbreitet. 1502 faßte der spanische Mönch, Prälat und Staatsmann Ximenes den Plan, eine Bibelpolyglotte herauszugeben, die für das AT den hebräischen, Vulgata- und LXX-Text, für das NT den griechischen Urtext mit der Vulgata bringen sollte. Es war ein schwieriges, umfangreiches und kostspieliges Werk, Ximenes erlebte die vollständige Durchführung seines Planes nicht mehr. Der Druck der fünf Bände war zwar 1517, in dem Todesjahre des Kardinals, vollendet, die Veröffentlichung erfolgte aber erst 1522, nachdem die päpstliche Erlaubnis dazu erteilt worden war. Der 5. Band, der das NT enthält, war 1514 im Druck vollendet. Der Name, den das Bibelwerk in der Wissenschaft führt, ist: Complutensische Polyglotte. Complutum ist der alte, lateinische Name der Stadt Alcala in Neu-Kastilien, wo Ximenes eine Universität gegründet hatte, deren Gelehrte an dem Texte des Werkes arbeiteten. Es ist nicht möglich gewesen, die Handschriften festzustellen, die der Kardinal für den Text des NT.s verwenden ließ, aber viele können es nicht gewesen sein, auch waren es, wie der Text erkennen läßt, keine guten. Es werden alles nur späte, mittelalterliche Handschriften gewesen sein.

Ehe 1522 mit dem Gesamtwerke das griechische NT der Complutensis erschien, veranlaßte der Basler Buchdrucker Froben den berühmten Basler Humanisten Erasmus, das griechische NT herauszugeben. Froben und Erasmus wollten der spanischen Arbeit, von der sie wußten, zuvorkommen. Diese Ausgabe des Erasmus wurde nach etwa zehnmonatlicher Arbeit im Frühjahr 1516 fertiggestellt und der Öffentlichkeit übergeben. Sie bedeutet aber in dem reichen Kranze wissenschaftlichen Ruhmes, der diesem größten und geistreichsten Humanisten des 16. Jhrh. zukommt, kein besonderes Lorbeerblatt. Die Ausgabe ist nicht nur flüchtig gearbeitet und mit vielen Fehlern gedruckt, sondern auch, davon abgesehen, ist ihr Text sehr geringwertig. Erasmus hat ihn nach einigen spätmittelalterlichen Minuskeln, die er in Basel vorfand, hergestellt und hat sich darüber hinaus weiter keine Mühe gegeben. Die sechs Handschriften, die er benutzte, sind noch gegenwärtig, mit einer Ausnahme, in Basel: zwei davon enthalten die Evangelien, drei die Apgsch und die katholischen Briefe, vier die Paulusbriefe und eine die Apok. Die beste dieser Handschriften, die Minuskel 1 (vgl. oben S. 34), die das ganze NT mit Ausnahme der Apok enthält, hat Erasmus am wenigsten benutzt; seine Handschrift der Apok, die er nicht gut entziffern konnte, war am Ende verstümmelt, weswegen er stillschweigend den Schluß dieser Schrift aus der Vulgata, und zwar mit groben Sprachfehlern, rückübersetzte. Man hat aus allen diesen Gründen, streng aber nicht ungerecht, dieses NT eine Schuljungenarbeit genannt. Es erlebte im ganzen vier Auflagen, in der 2.—4. (1519, 1522, 1527) hat Erasmus eine Reihe von Druckfehlern verbessert, am Texte als ganzem hat er nichts geändert. Nach der 2. Auflage des Erasmus hat Luther übersetzt.

2. Die späteren Ausgaben bis Elzevir. Erasmus und die Complutensis sind die Vorlagen für alle älteren Drucke gewesen, von denen die wichtigsten kurz genannt seien. Vor der zweiten Hälfte des 17. Jhrh., also durch rund 150 Jahre, ist kein wesentlicher Neuansatz in der Geschichte des gedruckten Textes festzustellen. Es hat sich im Gegenteil in diesem Zeitabschnitt ein ganz fester Texttypus von unzweifelhafter Minderwertigkeit herausgebildet, der auch über 1650 hinaus in der Alleinherrschaft blieb, der sog. Textus receptus. Sein Sturz ist erst im wissenschaftlichen Betriebe des 19. Jhrh. erfolgt.

Nach Ximenes und Erasmus ist als Herausgeber des griechischen NT.s der Pariser Buchdrucker Robert Stephanus zu nennen, der innerhalb weniger Jahre vier Ausgaben des NT.s veranstaltete: 1546—1551. Ihr Text steht im wesentlichen auf Erasmus und der Complutensis, doch hat die dritte Ausgabe von 1550, die sog. Regia (Heinrich II. von Frankreich gewidmet), Varianten zum Texte gebucht, die aus fünfzehn, meist Pariser Handschriften stammen. Der Text der Regia liegt der englischen Bibelübersetzung, der sog. Authorized Version, zugrunde. In der vierten Ausgabe, die 1551 in Genf erschien, wohin der protestantisch gewordene Stephanus geflüchtet war, ist zum erstenmal nicht nur die Verseinteilung und -zählung, sondern auch der Versdruck des NT.s durchgeführt. (Die Kapiteleinteilung, und zwar unserer ganzen Bibel, ist mittelalterlich; sie geht auf Stefan Langton, den Erzbischof von Canterbury, zurück, der sie bereits vor 1206 in Paris ausgearbeitet hat.)

Aus der zweiten Hälfte des 16. Jhrh. seien die neun Ausgaben des griechischen NT.s erwähnt, die Theodor Beza, Calvins berühmter und gelehrter Freund, zwischen 1565 und 1604 erschienen ließ. Ihr Text ist im wesentlichen der des Stephanus, der zu Genf mit dem Kreise Calvins in enge persönliche Beziehung getreten war. Die weite Verbreitung der Bezaschen Ausgaben, das hohe Ansehen des Gelehrten, der dahinter stand, dienten dazu, den von ihnen gebotenen Text, der ohnehin schon herrschte, noch weiter bekanntzumachen und ihn, namentlich im reformierten Protestantismus, einzubürgern.

Den Abschluß der Entwicklung bringen die Ausgaben der berühmten holländischen Druckerei, die die Familie Elzevir in Leiden, später auch in Amsterdam besaß. Die Drucke dieser Werkstatt, die alte und neue Autoren aus der Presse brachte, waren in Schönheit und Sauberkeit Musterstücke der Buchdruckerkunst. Beim NT bemühte sich die Werkstätte nicht darum, den ohnehin schon herrschenden Text zu verbessern, sondern sie wollte nur ein bequemes Format und einen von Druckfehlern freien, schön gesetzten Text geben. Aus Stephanus und Beza ist er hergestellt, im wesentlichen der Text von Bezas erster Ausgabe. 1624 erschien die 1. Auflage, 1633 die 2. des Elzevirschen NT.s, fünf weitere folgten bis 1678. Die große Verbreitung und die allgemeine Beliebtheit der Elzevirschen Drucke bewirkten, daß ihr NT für lange Zeit der herrschende Normaltext wurde, und namentlich auf dem Festlande die Stelle einnahm, die in England der Text des Stephanus innehatte. Wie wir schon sahen, sind die beiden

Texte einander sehr ähnlich. Aus der Vorrede zur 2. Elzevir-Auflage stammt auch die Bezeichnung, mit der dieser Normaltext bezeichnet wird: der textus receptus. Die Vorrede stellt nämlich dem Besitzer des Buches in Aussicht: textum ergo habes nunc ab omnibus receptum.

3. Von Elzevir bis Lachmann. Der Receptus des 16. und 17. Jhrh., dessen Entstehung wir eben kennen lernten, hat ziemlich unbestritten bis ins 19. Jhrh. geherrscht. Doch hat von 1650 ab bis in die erste Hälfte des 19. Jhrh. die Arbeit der Textkritik keineswegs ganz geruht. Sie bestand vor allem darin, daß in einer allmählich sich erweiternden Sammelarbeit immer mehr Handschriften nachgewiesen und in den textkritischen Apparat eingefügt wurden, sodann aber darin, daß man auch schon begann, die große Menge der griechischen Zeugen, dann die Übersetzungen und dieVäterzitate in Gruppen zu ordnen, ein ungemein wichtiges Verfahren, auf dem die ganze textkritische Arbeit des 19. Jhrh. ruht. Viele Namen von Gelehrten, meist Deutsche und Engländer, wären für das 17. und 18. Jhrh. zu nennen. Ich hebe nur J. A. Bengel mit seinem NT Graecum von 1734 und J. J. Griesbach mit seinen verschiedenen Ausgaben (zwischen 1774 und 1806) hervor, desgleichen die Untersuchungen von J. S. Semler. Bei diesen scharfsinnigen Gelehrten ist die Gruppen- und Familientheorie der neueren Textkritik, die wir nachher kennen lernen werden, in den entscheidenden Zügen bereits erkannt, und es liegen bei ihnen die grundlegenden Erkenntnisse vor, die später oder früher zum Sturz des Receptus führen mußten.

Der erste, der diesen Bruch mit dem Lesetext grundsätzlich vollzog, war der berühmte Philologe K. Lachmann (Ausgabe des NT.s 1831, und vor allem, zusammen mit Ph. Buttmann 1842—1850). Die große Menge der Minuskeln schob er beiseite, weil sie offenkundig einen späten Text darstellten, eine geringe Anzahl von Majuskeln (etwa ein Dutzend; Bא kannte er noch nicht), dann die alten lateinischen Übersetzungen, die Zitate des Irenäus und Origenes und weiter die der lateinischen Väter machte er zur Basis seines Textes, mit dem er den ältesten erreichbaren Wortlaut, nämlich den des 4. Jhrh. wiederherstellen wollte. Damit war der alte, so lange herrschende Receptus endlich gestürzt, eine von Grund auf neue Rezension geboten. Und hier setzt die neuere Arbeit ein, deren Hauptvertreter kurz genannt werden mögen, Deutsche und Engländer sind es.

§ 15. Die neueren Ausgaben

1. Tischendorf, Tregelles, Westcott-Hort. An erster Stelle ist hier die Arbeit K. v. Tischendorfs zu nennen, der einmal den Stoff des textkritischen Apparates durch umfassende Kollationen schon bekannter und neu entdeckter Handschriften bereicherte und sicherstellte, und der dann auch die Menge der Lesarten und der Zeugen, den kritischen Apparat, in einer guten, im ganzen zuverlässigen und übersichtlichen Form darzubieten wußte. Und zwar geschieht das in der 8. Auflage seines Novum Testamentum graece, einem zweibändigen Werke, das vor etwa fünfzig Jahren

(1869—1872) erschien, das aber immer noch unentbehrlich ist; diese 8. Auflage ist immer gemeint, wenn „Tischendorf" schlechthin angeführt wird. Den 3. Band, die Prolegomena, hat nach Tischendorfs Tode, Gregory erscheinen lassen 1884—1894. Diese Prolegomena sind indes längst überholt, nicht zum mindesten durch Gregorys eigene nachfolgende Arbeit, sie werden nicht mehr benutzt. Der Text selber, den Tischendorf bietet, leidet an allerlei Mängeln. Er weist keine klaren, kräftigen Grundsätze auf, nach denen er gearbeitet ist, und zu oft und zu liebevoll folgt er den Lesarten des von Tischendorf entdeckten und überschätzten ℵ.

Neben Tischendorfs Octava steht das Werk des Engländers S. P. Tregelles, The Greek NT, 1857—1872 erschienen, das Ergebnis langjähriger, mühsamer Kollationsarbeit. Es kam aber neben Tischendorf niemals recht zur Geltung, einmal weil der Apparat nicht so reichhaltig ist wie der von Tischendorf und dann, weil Tregelles B und ℵ noch nicht benutzen konnte.

Die nächste wichtigste Ausgabe, die zu nennen ist, ist die der Engländer B. F. Westcott und J. A. Hort: The NT in the Original Greek, in zwei Teilen 1881 erschienen und in einer Reihe von Auflagen verbreitet, ein großes, sehr wichtiges Werk, das Ergebnis von fast 30 jähriger Arbeit der beiden Forscher. Sie geben im 1. Bande einen Text, ohne Apparat, der im wesentlichen, grob bezeichnet, auf B und Bℵ beruht. Wichtiger aber als der Textband ist der 2., der die Prolegomena enthält. Hier versuchen sie, auf früherer Arbeit fußend (vgl. oben Semler, Bengel, Griesbach), eine Geschichte des Bibeltextes in den ersten vier Jahrhunderten zu geben. Von den sehr wichtigen Erkenntnissen, die hier ausgesprochen und begründet werden, haben wir nachher noch zu reden.

2. Die neuesten Ausgaben. Auf selbständiger Durcharbeitung des Materials stehen weiter die Bemühungen von B. Weiß um die Herstellung des ntlichen Textes. Sie sind niedergelegt in: Das NT. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung, 3 Teile, 1894—1900, einer Arbeit, der umfangreiche Studien in den „Texten und Untersuchungen" vorangingen. Der Text, den Weiß für den ursprünglichen ansieht, ist auch abgedruckt in seiner bekannten kurzen Text- und Kommentarausgabe des NT.s: Das NT, Handausgabe 1902. Weiß hat sich im wesentlichen nur um die Überlieferung der griechischen Handschriften, genauer um die der Majuskeln gekümmert, seine Entscheidungen fällt er, indem er sich vor allem auf scharfsinnige exegetische Überlegungen stützt. Der Text, den er bietet, ist wesentlich der von B.

Auf die Ausgaben des Dänen F. Schjott (Novum Testamentum Graece 1897) und des Holländers J. M. S. Baljon (Novum Testamentum Graece 1898) weise ich nur kurz hin. Im Jahre vor Kriegsbeginn aber wurde das sehr umfangreiche Werk H. v. Sodens fertig: Die Schriften des NT.s in ihrer ältesten, erreichbaren Textgestalt. Bd I, in 3 Abteilungen, die Untersuchungen enthaltend, erschien 1902—1910; Bd II, der Text mit dem Apparate 1913. Im 1. Bande ist ein umfangreiches Material gesammelt, gesichtet und erklärt. Ein Überblick über die große Masse der textkritischen Zeugen wird gegeben, vor allem der griechischen Handschriften,

während die Übersetzungen und die Kirchenväter stark zurücktreten. – Sein Text ist, kurz gekennzeichnet, etwa der von Tischendorf, Westcott-Hort und B. Weiß, nur biegt er ein wenig zum Receptus zurück. Sehr wertvoll ist der umfangreiche, textkritische Apparat, nur erfordert es einige Mühe, sich in ihn einzuarbeiten. v. Sodens Textrezension, mit einem kurzen Apparat, ist auch in einer Handausgabe 1913 erschienen (Griechisches Neues Testament, Text mit kurzem Apparat von H. Frh. v. Soden).

Der Mann endlich, von dem wir als Krönung einer Lebensarbeit eine kritische Ausgabe des NT.s erwarten konnten, C. R. Gregory, der mit Leib und Seele zum Deutschen gewordene Amerikaner, ist im Kriege den Heldentod gestorben, ein sehr schwerer Verlust für unsere Wissenschaft. Immerhin hat er in seiner: Textkritik des NT.s, 3 Bde. 1900–1909, zu denen noch das Buch: Die griechischen Handschriften des NT.s 1908 und das Heft: Vorschläge für eine kritische Ausgabe des NT.s 1911 zu fügen sind, nicht nur eine Aufnahme des gesamten Zeugenapparates, sondern auch Ratschläge für die Abfassung und die Bezeichnungen des textkritischen Apparates hinterlassen, die hoffentlich sein Leben überdauern und Einheitlichkeit auf dem verworrenen Gebiete schaffen werden.

Die Lesarten von Tischendorf, Westcott-Hort und B. Weiß findet der deutsche Student in dem Texte des NT.s zusammen, der jetzt ziemlich allgemein in den Händen aller derer, die sich lernend und lehrend mit dem NT befassen, vorausgesetzt werden darf, in der Stuttgarter Ausgabe des Novum Testamentum Graece von E. Nestle (seit 1898). In den neueren Auflagen sind auf dem untersten Rande auch bemerkenswerte Lesarten aus Handschriften beigefügt. Nur möge keiner, der das Büchlein benutzt, es unterlassen, sich mit Hilfe der Vorrede oder des eingelegten Leseblattes die Einrichtung des Textes und seines Apparates klarzumachen und einzuprägen. Einen Text des NT.s, in dem für den Handgebrauch eine Auswahl der wichtigsten Lesarten mit Angabe der sie stützenden Textzeugen geboten wird, haben wir in Deutschland nicht. Wer ein solches Buch zu haben wünscht, der möge zu Baljons obengenannter Ausgabe oder zu dem Novum Testamentum Graece von A. Souter, Oxford 1910 greifen. – Da die englische Bibelgesellschaft seit 1904 einen Text herausgibt, den ebenfalls Nestle besorgt hat, da die Preußische Hauptbibelgesellschaft 1912 den Text von B. Weiß übernommen hat, ist der alte Receptus endgültig auch aus den billigen, weitverbreiteten Ausgaben des NTs. verdrängt, und jeder, der sich mit dem griechischen NT beschäftigt, kann sich mit leichter Mühe und kleiner Ausgabe einen Text verschaffen, der dem vor 100, auch noch vor 50 Jahren verbreiteten und gelesenen, sehr weit überlegen ist. Daß aber noch keineswegs alle Fragen der Textkritik ihre endgültige Lösung gefunden haben, beweisen schon die vielen, voneinander abweichenden Lesarten der neueren Herausgeber, die man auf jeder Seite von Nestle einsehen kann. Um was für Probleme es sich dabei handelt, sollen die folgenden Ausführungen noch zeigen.

Fünftes Kapitel: Das Problem des neutestamentlichen Textes

§ 16. Westcott und Horts Texttheorie

Westcott und Hort haben 1881 in ihrer Ausgabe des NT.s eine Geschichte des frühkirchlichen Textes und der Entstehung seiner verschiedenen Typen gegeben, die eine ungemeine Vereinfachung der so überaus verwickelten Überlieferung bedeutet. Die Anschauungen von Westcott und Hort waren nicht neu, aber sie waren sehr sorgfältig überlegt und begründet, und die nach 1881 getane Arbeit ist sehr stark von den Untersuchungen der beiden Cambridger Gelehrten beeinflußt worden. Wenn man die umfangreiche und vielgegliederte Masse von Textzeugen, von denen oben eine Übersicht gegeben wurde, kritisch sichtet, so ergeben sich nach Westcott und Hort drei Gruppen, von denen die eine noch eine Untergruppe hat. Jede dieser Gruppen vertritt einen besonderen Texttypus.

1. **Der syrische Text.** Die erste dieser Typen wird in mehr oder minder reiner Form von der ganz erdrückenden Mehrheit der Zeugen geboten, nämlich den meisten Majuskeln und fast allen Minuskeln, weiter von beinahe allen Vätern seit dem 4. Jhrh. und endlich von den Übersetzungen, die nach etwa 300 entstanden sind, d. h. allen mit Ausnahme der lateinischen, altsyrischen und koptischen. Westcott und Hort nennen diesen Text den syrischen, weil er um etwa 300 in Syrien festgelegt sein muß, und sie haben seine Entstehung wohl nicht mit Unrecht auf eine Rezension des antiochenischen Presbyters Lucian († 311) zurückgeführt. Durch die enge Verbindung von Antiochia und Konstantinopel, die die Kirchengeschichte des 4. und 5. Jhrh. zeigt, kam der Text noch vor 400 nach Konstantinopel und eroberte sich rasch den ganzen Osten. Chrysostomus' Schriften zeigen ihn schon mit voller Deutlichkeit. Tatsächlich aber ist dieser syrische Text (oder wie wir vielleicht besser sagen, um Mißverständnissen vorzubeugen, der antiochenische Text) verhältnismäßig späten Ursprungs, der schlechteste von den Texttypen des Altertums, wie Westcott und Hort, aus inneren Gründen und auf das Väterzeugnis gestützt, zeigen. Unmittelbarer Absenker dieses Textes ist der kirchliche Lesetext des byzantinischen Mittelalters und der gedruckte Receptus des Abendlandes.

2. **Der westliche Text.** Ein zweiter, auf viel schmalerer Grundlage stehender Typus von Textüberlieferung wird bezeugt von der Majuskel D, weiter von den Handschriften der altsyrischen und altlateinischen Übersetzung (den Sinaisyrer, der auch hierher gehört, kannten Westcott und Hort noch nicht), auch von einzelnen Minuskeln, so vor allem der Ferrargruppe (die aber auch erst nach Westcott und Hort nachgewiesen wurde), von den Zitaten der ältesten Väter (Justin, Irenäus, Tertullian, Cyprian u. a.). Diesen Typus, dessen Eigenart am frühesten an den lateinischen Textzeugen erkannt wurde, nennen Westcott und Hort nach älterem Vorbilde (Semler, Griesbach) den westlichen Text. Obwohl seine weite Verbreitung im Osten und Westen und sein hohes Alter (2. Jhrh.) nachgewiesen werden kann, wollen sie ihn nicht als ursprünglich ansehen. Mit verschiedenen Beobachtungen versuchen sie zu zeigen, daß auch er entartet ist, und daß er darum

einer Textausgabe des NT.s nicht zugrunde gelegt werden kann. Auch dieser Text ist nach Westcott und Hort in Syrien entstanden, wo seine ältesten Spuren nachzuweisen sind; von Syrien aus hat er sich weiter über den Osten verbreitet und kam von dort her schon sehr früh in den Westen.

Mit ein paar kurzen Andeutungen sei auf die Eigenart dieses Typus verwiesen, wie sie Westcott und Hort erschien. Sie besteht vor allem in einer Reihe kühner und merkwürdiger Zusätze, besonders in den beiden Lk-Büchern, aber auch in anderen Schriften des NT.s. Man schlage Nestles NT auf und studiere die Lesarten, die am untern Rande mit h^r bezeichnet sind: das sind durchwegs alte westliche Lesarten aus Westcott-Horts Ausgabe; vgl. z. B. den lateinischen Zusatz hinter Mt 3, 15, die Zusätze zu Mt 7, 21. 22; 10, 23; 17, 21; 18, 11. 20; 20, 28, das Logion hinter Lk 6, 4, den Zusatz hinter Lk 9, 55 und 23, 53, den Vers Joh 5, 4 und die Perikope Joh 7, 53 – 8, 11, die Form von Apgsch 10, 25; 11, 2 und sehr wichtig 15, 20. 29 (Auslassung von καὶ πνικτοῦ, Zusetzung der goldenen Regel) Apgsch 18, 27; 21, 16 f. u. v. a. – Neben den merkwürdigen sachlichen Zusätzen ist nach Westcott und Hort für den westlichen Text die Vorliebe zur Paraphrase kennzeichnend, z. B. Mt 25, 1 τοῦ νυμφίου καὶ τῆς νύμφης, Lk 20, 34 γεννῶνται καὶ γεννῶσιν, γαμοῦσιν καὶ γαμίσκονται, Eph 5, 30 τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ. Ferner spielt im westlichen Texte die Harmonisierung (Angleichung) eine große Rolle: die atlichen Zitate werden geändert, die Parallelabschnitte in Eph-Kol, Jud-II Petr haben aufeinander eingewirkt, vor allem haben die Synoptiker Angleichungen erfahren, vgl. z. B. wie Mk 13, 40; Lk 20, 47 in Mt 23, 14 wiederkehrt, oder wie im Apostelkataloge Mt 10, 3; Mk 3, 18 hinsichtlich des Thaddäus-Lebbäus im westlichen Texte ausgeglichen wird (alles bei Nestle zu sehen). Auch eine große Zahl von untergeordneten Änderungen findet sich im westlichen Texte. Wortumstellungen und -vertauschungen, kleine Zusätze in der Auffüllung von Pronomen, Objektsakkusativen, Genitiven, Konjunktionen u. a. m.

3. **Der neutrale Text.** Der dritte Texttypus, der ebenfalls auf viel schmalerer Grundlage steht als der syrische (antiochenische) Text, zählt als erstklassige Zeugen die berühmten Unzialen B und ℵ, weiter steht bei dieser Gruppe Origenes und von den Übersetzungen die bohairische. Als Nebenzeugen, die diesen Typus aber nicht mehr rein aufweisen, kommen in Betracht A C L T X Ξ und einige Minuskeln (vor allem 33, die viel mit dem Text der besten Majuskeln gemeinsam hat), von den Vätern der alexandrinische Clemens und die bekannten nachorigenistischen Alexandriner: Dionysius und Petrus, sowie einige spätere. Wie das Väterzeugnis (Origenes, Clemens, Dionysius, Petrus) und die bohairische Übersetzung beweisen, ist dieser Texttypus mit Alexandrien zu verknüpfen, der berühmten Pflegestätte hellenistischer Wissenschaft, insbesondere hellenistischer Philologie und Textkritik. Nach Westcott und Hort ist dieser Typus sehr alt, hat den ursprünglichen Text der ntlichen Schriften nahezu rein erhalten und muß darum jeder modernen Textrezension zugrunde gelegt werden. Wegen seiner Vorzüglichkeit, seiner unveränderten guten Art nennen sie diesen Text den „neutralen“.

Freilich eine verhältnismäßig geringfügige Änderung, die auf rezensierende Arbeit zurückgeht, wollen sie innerhalb der neutralen Zeugengruppe noch nachweisen. Wie günstig auch die literarische Schulung und die kritische Überlieferung Alexandriens im allgemeinen einer Erhaltung des ursprünglichen Textes war, so hat doch alexandrinische Kritik an manchen Stellen des Textes Anstoß genommen und allerlei kleine Änderungen daran vorgenommen, die ohne sachliche Bedeutung und meist von stilistischen Rücksichten, von philologischem Purismus veranlaßt sind. Den so entstandenen vierten Texttypus nennen Westcott und Hort den alexandrinischen. Reinster Vertreter des neutralen Typus ist B, abweichende alexandrinische Lesarten finden sich in C L, gelegentlich auch א A, weiter bei Origenes und in der bohairischen Übersetzung. Wir gehen auf diesen recht fraglichen Untertypus nicht weiter ein.

4. **Der moderne Receptus.** Nach den angedeuteten Erkenntnissen und nach dieser Auffassung der Textgeschichte haben Westcott und Hort ihren Text gestaltet. Sie folgen den neutralen Zeugen, vorab dem Kodex B. Nur bei einer Gruppe von Varianten sind sie geneigt, den westlichen Text vor dem neutralen zu bevorzugen, dort nämlich, wo der westliche Text dem neutralen gegenüber kürzer ist und gewisse Erweiterungen des neutralen Typus nicht aufweist. Das sind die von ihnen western non-interpolations genannten Stellen. In Nestles NT findet man im Apparate diese Stellen (aber nicht nur sie) mit H und der Doppelklammer [[ ]] bezeichnet; Beispiele Mt 27, 49 und dann vor allem in Lk 22 – 24. Der Grund, die kürzere Form des westlichen Textes für älter anzusehen, liegt einmal in der Einzelauslegung der Stellen, weiter aber in der Allgemeinbetrachtung, daß der westliche Text, aufs Ganze gesehen, stets Zusätze und Paraphrasen aufweist; in den verhältnismäßig wenigen Stellen, wo er, am neutralen gemessen, der kürzere ist, liegt demnach von vornherein die Vermutung oder die Sicherheit vor, daß er diesem gegenüber im Recht ist.

Das Verfahren von Westcott und Hort geht dem Gesagten nach streng genealogisch vor; es ist im wesentlichen die bei den Philologen, namentlich in früheren Jahren sehr oft angewandte Methode, bei der Rezension der Texte einer, der „besten" Handschrift zu folgen. Da nun schon vor Westcott und Hort und dann wieder nach ihnen Tischendorf, Tregelles, B. Weiß Textrezensionen hergestellt hatten, die ebenfalls nach den berühmten Majuskeln, voran B und א, gearbeitet waren, so sah es gegen Ende des letzten Jahrhunderts vorübergehend so aus, als ob man einen modernen textum ab omnibus receptum habe. In Nestles NT, dessen Text auf der Zusammenstimmung von Tischendorf, Westcott-Hort und Weiß beruht, haben wir den Durchschnitt dieses Receptus, der im wesentlichen der „neutrale" Text der beiden Engländer ist und vor allem auf B א beruht. Wer diesen Text gebraucht, kann das immerhin beruhigende Gefühl haben, daß er einen Wortlaut des NT.s vor sich hat, der dem alten Receptus des 16. – 19. Jhrh. unendlich weit überlegen ist. Aber er möge freilich nicht glauben, nun schon an allen Stellen den ursprünglichen Wortlaut vor sich zu haben. Denn diese an sich berechtigte und wohlverständliche Anschauung, die auf

umfassender und treuer Arbeit im Gebiete der Textkritik beruhte, hat sich doch nicht als haltbar erwiesen.

Zwar darüber, daß der alte Receptus (Westcott-Horts „syrischer" Text) als nicht ursprünglich zu gelten habe, herrscht ziemliche Einigkeit. Nur ganz vereinzelt sind für ihn Kämpfer auf den Plan getreten; ich nenne J. B. Burgon und E. Miller (The Traditional Text of the Holy Gospels vindicated and established 1896) und G. H. Gwilliam (The Place of the Peshitto Version in the apparatus criticus of the NT 1903). Im Hintergrunde steht bei diesen Männern, die Vertreter einer streng konservativen protestantischen Schriftanschauung sind, immer das Bewußtsein, daß Gott sein Wort nicht durch anderthalb Jahrtausende in einer schlechten und entarteten Form habe wirken lassen, daß insonderheit die Reformation nicht an einem getrübten Gottesworte sich habe entzünden können, folglich muß der „überlieferte" Text auch der ursprüngliche sein.

§ 17. Das Problem des westlichen Textes

1. **Die Eigenart des westlichen Textes.** Viel ernsthafter als der alte Receptus ist der andere Wettbewerber des neutralen Typus, nämlich der westliche Text, zu nehmen. Fast jede neue Untersuchung und fast jede wichtigere neue Entdeckung auf unserm Gebiete hat gezeigt, wie weit dieser Text bereits im 2. Jhrh. herrschte. Ist die starke Bezeugung einer Lesart durch alte gute Zeugen des westlichen Textes nicht imstande, der Bezeugung durch B und seine Genossen die Wagschale zu halten? Wie sind überhaupt die merkwürdigen Beobachtungen zu erklären, die am westlichen Texte zu machen sind? Mit der Lösung der Probleme, die der westliche Text stellt, wird die Textkritik noch lange zu tun haben. Alle Arbeit, die auf textkritischem Gebiete getan wird, spitzt sich letzten Endes auf die Frage zu oder hängt doch mit ihr zusammen: was ist der westliche Text? Wer dies Problem löst, hat den Schlüssel in der Hand, wenn er zur Beantwortung der Frage schreitet: was ist der ursprüngliche Text des NT.s?

Ein paar Beispiele mögen zeigen, um was für Fragen es sich dabei handelt: Mk 15, 34 wird von D und 3 Italahandschriften, wozu noch das Zeugnis des Neuplatonikers Porphyrius tritt εἰϲ τί με ὠνείδιϲαϲ statt εἰϲ τί με ἐγκατέλιπεϲ gelesen, ein sehr merkwürdiger, altertümlicher Wortlaut, für den besonders ins Gewicht fällt, daß ἐγκατέλιπεϲ die LXX-Lesart ist. — Mt 14, 3 lassen D und einige Lateiner Φιλίππου aus, obwohl sie in der Parallele Mk 6, 17 diesen Namen nicht getilgt haben; tatsächlich war der frühere Mann der Herodias nicht Philippus, sondern Herodes, der Stiefbruder des Antipas, und Mt hat ursprünglich den Fehler seiner Quelle, des Mk-Evangeliums, nicht mitgemacht. — Bekannt und vielbehandelt ist die Stelle Mt 21, 28—31. Die Überlieferung ist hier verwickelt. Aber aus der westlichen Überlieferung, vor allem D und dem Sinaisyrer, läßt sich eine Form der Perikope erschließen, wonach der zuerst gesandte Sohn „Nein" sagt und dann doch geht, während der zweite „Ja" sagt und nicht geht, und wonach die Pharisäer diesem zweiten, dem Ja-

sager und Nichttuer, zubilligen, daß er den Willen des Vaters getan habe. Es scheint, daß erst bei dieser Fassung der Geschichte, und bei dieser, von rabbinischer Kasuistik her nicht unerklärlichen Antwort der Pharisäer die furchtbar schroffen Worte Jesu, 31 ff., ihren rechten Sinn bekommen. — Vielbehandelt ist die Frage, ob Lk 1, 46 Μαριάμ oder mit einer schmalen westlichen Überlieferung (D, a b l, und der lateinischen Übersetzung des Irenäus, dazu einigen Handschriften, die Origenes einsehen konnte) Ἐλισάβετ zu lesen ist, ob also das berühmte Magnifikat vom Evangelisten der Mutter Jesu oder der Mutter des Täufers gegeben wird. — Lk 10, 41 f. lautet im Sinaisyrer, dem altlateinisches Zeugnis beisteht, die Antwort Jesu einfach: „Martha, Martha, Maria hat sich das gute Teil erwählt, das soll nicht von ihr genommen werden"; alles übrige ist Zusatz, der wie dann die weitere genaue Prüfung der Überlieferung zeigt, nicht auf einmal gemacht wurde, sondern aus zwei verschiedenen Erweiterungen zusammenwuchs. — In dem überaus schwierigen Abschnitte Joh 18, 12—27, der dem Ausleger wie auch dem Textkritiker eine Fülle von Rätseln aufgibt, hat der Sinaisyrer, stellenweise auch von anderer Überlieferung gestützt, die Reihenfolge: V. 13. 24. 14. 15. 19—23. 16—18. 25—27, eine Anordnung, durch die sehr viel mehr Licht und Ordnung in den offenbar überarbeiteten Zusammenhang hineinkommt. — Reichliche Beobachtungen sind am Texte der Apgsch zu machen, nur auf ein paar Stellen sei hingewiesen. 11, 28 liest D, gestützt von altlateinischem Zeugnis: ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις· συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν ἔφη εἷς ἐξ αὐτῶν κτλ.; wenn das ursprünglich ist, dann beginnt hier bereits, auf antiochenischem Boden, die Wirquelle, und nicht erst in 16, 10. — Bei D und Lateinern heißt der Magier von 13, 8 nicht Elymas, sondern Ἑτοιμᾶς; tatsächlich kennen wir aus Josephus, Altertümer XX 7, 2 einen zyprischen Juden und Gaukler Atomos, der um diese Zeit eine Rolle spielte. — 21, 16 lesen D und der Rand der Charklensis ... παρ' ᾧ ξενισθῶμεν, καὶ παραγενόμενοι εἴς τινα κώμην ἐγενόμεθα παρὰ Μνάσωνι κτλ.; tatsächlich kann der Weg von Cäsarea nach Jerusalem nicht in einem Tage gemacht werden, auch war in Jerusalem für Paulus und seine Genossen leichter zu sorgen als auf dem Wege: Mnason wohnte nicht in der Hauptstadt, sondern in einem ungenannten Dorfe auf dem Wege zwischen den beiden Städten. — Ein berühmtes Beispiel aus den Paulusbriefen ist Gal 2, 5, wo in D und einer sehr starken lateinischen Bezeugung die Worte οἷς οὐδέ ausgelassen werden. Bei dem so entstehenden Text, für dessen Richtigkeit sehr viel spricht, sagt dann Paulus: Titus wurde nicht gezwungen, sich beschneiden zu lassen. Aber wegen der eingedrungenen falschen Brüder gaben wir eine Stunde nach (und Titus nahm die Beschneidung freiwillig auf sich).

Angesichts dieser und anderer Stellen spitzt sich die Frage nach dem ursprünglichen Texte nun so zu: ist es tatsächlich berechtigt, wie Tischendorf, Westcott-Hort, B. Weiß es taten, ganz entschlossen den alten und weitverbreiteten westlichen Typus abzulehnen und dem Texte von B und Bא unbedingt zu folgen, besonders, wenn es sich, wie oben angedeutet, durch die sahidische Übersetzung und auch durch andere Beobachtungen

zeigen läßt, daß vor dem neutralen Texte sogar in Ägypten und in Alexandria selber ein westlicher Texttyp verbreitet war? — Außerordentlich verwickelte Fragen, die noch lange nicht endgültig zu entscheiden sind, stellen sich hier ein. An vielen Stellen ist die Autorität des neutralen Textes schwer erschüttert worden, teils aus inneren Gründen, weil sich Lesarten des westlichen Typus als ursprünglicher und vorzüglicher erweisen, teils aus äußeren, überlieferungsgeschichtlichen, weil diese Lesarten tatsächlich die älteren und weiterverbreiteten sind. Der neutrale Text ist in Wahrheit kein neutraler, wenn er auch, aufs Ganze gesehen, vorzüglich ist, sondern er ist der Text einer bestimmten einzelnen alten Überlieferung, neben der aber auch noch andere Überlieferungen zu Recht bestehen. Und auch dies kann mindestens als eine gut begründete Vermutung ausgesprochen werden, daß im neutralen Texte nicht eine geradlinig fortgeführte, sorgfältige Überlieferung uralten Textes vorliegt, sondern daß die Textform, wie sie B und seine Genossen darbieten, das Ergebnis einer bestimmten, planmäßigen Rezension ist, nämlich der des Hesychius, eines ägyptischen Christen, der seine Arbeit um 300 etwa vorgenommen hat (so neuerdings nach Bousset u. a. wieder v. Soden). Auf jeden Fall vermittelt diese Vermutung und die Bezeichnung: Rezension des Hesychius, für das Wesen der Sache eine viel richtigere Erkenntnis als die Bezeichnung: neutraler Text.

Ganz ohne Frage wären wir bei dem Alter und der offenkundigen weiten Verbreitung des westlichen Textes gezwungen, ihm in ganz andrer Weise, als es jetzt geschieht, den Vorzug vor dem neutralen einzuräumen, wenn der westliche Text nun wirklich und tatsächlich eine einheitliche und geschlossene Größe wäre, wenn seine Hauptzeugen, etwa D und die alten Syrer und Lateiner, einmütig an einer langen Reihe wichtiger Stellen den nämlichen Text böten. Das ist aber in Wahrheit keineswegs der Fall, sondern es herrscht bei den Zeugen des westlichen Typus eine außerordentliche, verwirrende Vielgestaltigkeit. Nicht einmal die einzelnen Gruppen innerhalb des westlichen Textes stimmen miteinander überein. Der Curetonsche Syrer und der Sinaisyrer weichen stark voneinander ab, und wie außerordentlich groß die Vielgestaltigkeit der lateinischen Textzeugen ist, hörten wir bereits. Es gibt eben keinen einheitlichen westlichen Text. Sowohl D und seine nächsten Verwandten als auch die alten Syrer und die alten Lateiner haben ihr ausgesprochenes deutliches Sondereigentum. Und so muß man im westlichen Texte, auf das Ganze gesehen, mindestens zwei bis drei spätere Schichten der Überlieferung erkennen, eben das Sondereigentum von D, dann das der altsyrischen und das der altlateinischen Übersetzung. Dies Sondereigentum der einzelnen Linien ist aber an Art keineswegs verschieden von dem, was auch in breiterem Bestande des westlichen Textes auftaucht. Und da muß sich der vorsichtigen Beurteilung immer wieder die Frage aufdrängen: hat nicht doch die gemeinsame Überlieferung des westlichen Textes, die sicher uralt und weitverbreitet ist, selbst in ihrem breiter bezeugten Bestande viele Entstellungen aufzuweisen?

2. Die Blaßsche Hypothese. Aus diesen Überlegungen heraus hat denn in der Tat von den in Betracht kommenden Fachmännern keiner es

gewagt, den westlichen Text etwa als ganzen für ursprünglich zu erklären. Der Philologe F. Blaß in Halle hat freilich diesen Weg beschritten, ist ihn aber doch nur ein Stück weit gegangen. (Acta Apostolorum. Editio philologica 1895; Acta Apostolorum ... secundum formam quae videtur Romanam 1896; Ev. secundum Lucam... secundum formam quae videtur Romanam 1897). Seine Aufstellungen gelten nur für das Doppelwerk des Lukas, nicht für andre ntliche Schriften, und neben dem westlichen Text hat er ausdrücklich auch den neutralen für ursprünglich erklärt. Blaß will zwei Ausgaben des Lk-Evangeliums und der Apgsch feststellen, die beide von dem Verfasser selber, dem Paulusbegleiter Lukas, hergestellt seien, die eine für die antiochenische, die andere für die römische Gemeinde. Im Lk-Evangelium war die editio Antiochena die erste Ausgabe und sie ist im neutralen Texte erhalten; die zweite, die editio Romana, wird vom westlichen Texte geboten. In der Apgsch wird die erste Ausgabe, die Romana, vom westlichen Texte dargestellt, die zweite, die Antiochena, vom neutralen. – Blaß' Hypothese ist im allgemeinen abgelehnt worden, doch hat sie auch Zustimmung gefunden. Für die Apgsch ist sie neuerdings wieder von Th. Zahn vorgetragen worden: Die Urausgabe der Apgsch des Lk (Forschungen zur Geschichte des ntlichen Kanons IX 1916), eine sehr sorgfältige und wichtige Ausgabe der altlateinischen Apgsch mit Wiederherstellung des ihr zugrunde liegenden griechischen Textes der, nach Zahn nur für einen engen Kreis berechneten, „Urausgabe". Aber auch Zahn nimmt für die zweite, von Lk selber der breiteren Öffentlichkeit übergebene Ausgabe den griechischen Text von B ℵ und ihren Genossen als ursprünglich an. Die große Schwierigkeit, an der die Blaßsche Deutung des westlichen Textes in der einen oder in beiden Lk-Schriften leidet, ist dies: die eigentümlichen Abweichungen des westlichen Textes vom neutralen finden sich freilich besonders zahlreich in den Lk-Schriften, sie sind aber auch im Texte der andern Bücher, vor allem der Evangelien zu finden. Wer für die Lk-Schriften zwei Ausgaben annimmt, muß es folgerichtig auch für die andern Evangelien tun. Das aber ist unmöglich, und darum wird es immer besser sein, eine mehr einheitliche Erklärung für den westlichen Text im ganzen NT zu suchen.

3. Eklektik, nicht Genealogie. Viele gelehrte Untersuchungen haben namentlich seit dem Erscheinen der Blaßschen Ausgaben den westlichen Text zum Gegenstande genauerer Betrachtung gemacht. So verschieden auch im einzelnen die zutage gebrachten Anschauungen über die Entstehung und den Wert des westlichen Textes sind, darin stimmen doch die allermeisten überein, daß in ihm viele Verwilderungen, nichtursprüngliche Lesarten, auffällig starke späte Bestandteile zu erkennen sind.

Damit ist aber noch keineswegs der Stab über den westlichen Text als ganzen gebrochen. Es muß ohne weiteres anerkannt werden, daß sehr gute alte Lesarten im westlichen Texte erhalten sind. In diesem Typus sind eben, auf das Große gesehen, zwei Bestandteile zu erkennen: ein sehr altes ursprüngliches Element und ein jüngeres, weit verbreitet und sehr verwildert. Der westliche Text als Ganzes ist nicht das Ergebnis einer

planmäßigen Rezension, sondern das Ergebnis langer, alter und weitverbreiteter Überlieferung der ntlichen Schriften. Man hat an ihm, in den einzelnen Zweigen seiner Überlieferung, vor allem viele Zusätze gemacht, weil man den heiligen Text möglichst vollständig haben wollte, man hat auch viel paraphrasiert, hat ihn überhaupt sehr sorglos behandelt, er zeigt viel wildgewachsene Schößlinge. Je älter aber ein Zeuge des westlichen Textes ist, desto reiner ist er im allgemeinen von diesen eigentümlichen Zusätzen. Der Sinaisyrer ist in dieser Hinsicht vorzüglich. Um die ursprüngliche Form des westlichen Textes zu erkennen, ist es vor allem nötig, nicht späte Zeugen dieses Typus als seine kennzeichnenden Vertreter anzusehen, was man sehr oft getan hat (gerade D ist ein solcher Zeuge, der mit großer Vorsicht gebraucht werden muß), sondern möglichst frühe und ursprüngliche. Ein solcher ist eben der Sinaisyrer, und das Gewicht seiner Angaben wird ganz bedeutend verstärkt, nicht nur, wenn B mit ihm zusammengeht, sondern auch, sobald zu ihm gute alte Zeugen des abendländischen Textes treten, wie k oder andere Vertreter der vetus Latina. Hier gibt es eben Fälle, in denen, wie schon oben (S. 56f.) angedeutet ist, den westlichen Zeugen auch gegen B zu folgen ist.

Es ist klar, worauf das Verfahren der Textkritik hier, wenigstens gegenwärtig, herauskommt: auf E k l e k t i k. Die genealogische Methode, die Westcott-Hort und andere so entschlossen anwandten, hat viel erreicht in der Klärung der Textgeschichte, in der Gewinnung eines besseren Textes, als es der alte Receptus war. Aber allein angewandt, führt sie nicht zum Ziele. Die mühselige Kleinuntersuchung muß in den Fällen einsetzen, wo sehr gute westliche gegen sehr gute neutrale Bezeugung steht; innere Gründe müssen neben äußeren, überlieferungsgeschichtlichen beachtet werden. Damit wird natürlich ein sehr starkes subjektives Element in die Textkritik eingeführt, Geschmacksurteile werden gefällt. Der neutrale Text ist sicher im ganzen sehr gut, und B ist, vor allem in den Evangelien, ein vorzüglicher Zeuge. Aber was wir von der ältesten Geschichte des Textes, wenn auch nur dunkel, zu erkennen vermögen, muß uns zur höchsten Vorsicht mahnen. Namentlich in den Text der Evangelien ist schon in sehr früher Zeit absichtlich oder unwillkürlich eingegriffen worden. Die Berichte der drei ersten Evangelien hat man aneinander angeglichen, namentlich das erste, das als Apostelschrift galt, hat auf die beiden andern, die Bücher der Apostelschüler, eingewirkt. Der Einfluß des vielgeliebten und hochgeehrten Joh-Evangeliums hat sich auf die drei übrigen geltend gemacht. Auch aus apokrypher Überlieferung, mündlicher Tradition, die in den Gemeinden noch umging, wurde geschöpft. „Es liegt in der Natur der Sache und ist durch zahlreiche Beispiele belegt, daß die stärksten Veränderungen der ntlichen Texte in allerfrühester Zeit, im 2. Jhrh., entstanden sind" (Zahn, Einleitung II³ 343). Nach ihrer Entstehung sind die ntlichen Schriften durch ein Jhrh. und noch länger sicher oft sehr ungeschickt und zum Teil auch willkürlich überliefert worden. Diese dunkle Zeit, die bis gegen 200 hin dauert, muß uns zu sehr großer Vorsicht mahnen. Wo die wichtigsten Textzeugen und Zeugengruppen gegeneinander stehen, muß von Fall zu Fall

entschieden werden, und wir müssen nicht vergessen, daß wir an vielen Stellen den ursprünglichen Text nicht mit Sicherheit oder auch nur Wahrscheinlichkeit feststellen können.

Dies Bewußtsein hat natürlich immer etwas Niederdrückendes an sich. Aber es erhebt andrerseits auch wieder, weil das stete Suchen und Fragen nach der Wahrheit und dem Richtigen die Kräfte rege hält. Und eines können wir uns zur Aufmunterung immer sagen, nämlich, daß es im Laufe der letzten Jahrzehnte auf unserm Arbeitsgebiete kräftig vorangegangen ist, daß wir einen festen Grund unter den Füßen haben und einen Text des NT.s benutzen, der dem alten Receptus sehr weit überlegen ist. Und auch dies mögen wir uns vorhalten, daß in den allermeisten Fällen die Varianten sachlich von keiner sehr großen Bedeutung sind. Was das NT uns zu sagen hat für unser eigenes inneres Leben und für unser Wachsen an historischer Kenntnis der Uranfänge unserer Religion, das können wir an dem Texte, der uns vorliegt, zur Genüge ausschöpfen.

Das vorhin gekennzeichnete eklektische Verfahren wird tatsächlich jetzt in weitestem Maße geübt, in allen Kommentaren, in allen Vorlesungen kehrt es wieder. Seine Berechtigung zu zeigen und zu seinem Verständnis die nötigen Grundlagen zu geben, sind die voranstehenden Ausführungen geschrieben. Mögen nun zusammenfassend noch ein paar Hauptergebnisse wiederholt werden, die zugleich Richtlinien sind für die Anwendung und die Beurteilung des eben gekennzeichneten eklektischen Verfahrens:

Das Vorhergehende hat bereits zur Genüge gezeigt, in welchen ntlichen Schriften die bei weitem meisten Probleme der Textkritik liegen: in den Evangelien und der Apgsch. Viel einheitlicher als diese ist der Text der übrigen Schriften, voran also der Paulusbriefe, überliefert. – Auf die große Masse der Textzeugen ist nicht viel zu geben, also auf die meisten Majuskeln und Majuskelfragmente, die mehr als 2000 Minuskeln, die späteren Übersetzungen, die Zitate der Kirchenväter vom Ende des 4. Jhrh. ab. Wenn irgendwo, so sind in der ntlichen Textkritik die Zeugen nicht zu zählen, sondern zu wägen. — Die großen und wichtigen Zeugen sind wenige Majuskeln, B ℵ, dann D, und einige andre wenige Minuskeln und Minuskelgruppen (1 und Genossen; 33) die altsyrischen Zeugen und die altlateinischen Übersetzungen, auch die Vulgata, die beiden Kopten (bohairische und sahidische Übersetzung), von den griechischen Vätern vor allem Origenes und die vor Origenes liegenden, die lateinischen Väter von Tertullian bis Augustin. – Innerhalb der einzelnen Gruppen des NT.s stellen sich die Zeugen nun, in großer Übersicht dargestellt, folgendermaßen, wenn wir nur auf die beiden entscheidenden Typen, neutralen und westlichen, sehen:

In den **Evangelien** sind die führenden Zeugen für den neutralen Text (oder den ägyptischen, alexandrinischen, die Hesychiusrezension, oder wie man ihn nennen will):

B ℵ, Origenes, die bohairische Übersetzung, dann weiter, aber nicht mehr so ausschließlich: A C L T X Z Δ Ξ Ψ, Minuskel 33, auch 1 und Genossen, die sahidische Übersetzung in vielen Fällen, die Alexandriner Clemens, Dionysius, Athanasius, auch Didymus und Cyrill, oft auch Eusebius von Cäsarea.

Dieser Zeugengruppe stehen nun entgegen die Vertreter des westlichen Textes, wenig Griechen, meist Syrer und Lateiner:

D, die vetus Latina, auch die Vulgata in vielen Lesarten, die lateinischen Väter bis auf Augustin, die altsyrische Übersetzung in Curetonianus, Sinaisyrer und (soweit in seinen Lesarten erreichbar) Tatian, weiter Irenäus und seine alte Übersetzung ins Lateinische, allerlei bei den griechischen Schriftstellern des 2. Jahrhunderts vor Irenäus; von den Minuskeln vor allem in vielen Eigenheiten die Ferrargruppe, nämlich 13 und Genossen, weiter die charklensische Übersetzung und ihre Randlesarten.

In der **Apostelgeschichte** wird der neutrale Text geboten vorab von

B ℵ und der bohairischen Übersetzung; es ist der Text, den wir in unsern griechischen Ausgaben des NT.s lesen.

Eine davon an überaus zahlreichen Stellen sehr abweichende Form zeigen

D, auch E, die Randlesarten der Charklensis, und dann vor allem die altlateinische Überlieferung in den Handschriften sowohl wie in den Vätern. Die altsyrische Übersetzung fehlt, weil von ihr keine Zeugen erhalten sind.

In den **Paulusbriefen** gehen, wie gesagt, die beiden Typen lange nicht mehr so stark auseinander wie in den ersten fünf Büchern des NT.s. Unter allen ntlichen Schriften bietet die Überlieferung der Paulusbriefe die verhältnismäßig geringsten textkritischen Probleme.

Den neutralen Typus stellen wieder dar

B ℵ, auch die bohairische Übersetzung.

Den westlichen bieten

die griechischen Texte von D E F G und ihr lateinischer Paralleltext und weiter überhaupt die alten Lateiner in den Handschriften und den Väterzitaten.

In den **katholischen** Briefen kann man auch die beiden Gruppen unterscheiden: B ℵ auf der einen, die Lateiner auf der andern Seite. Zwischen diesen beiden Typen sind die Entscheidungen zu treffen, und gerade in diesen Briefen haben die Lateiner, besonders auch die Vulgata, den Griechen gegenüber vorzügliche Lesarten erhalten. Doch sind im ganzen die Unterschiede der beiden Typen nicht sehr groß.

Sie sind auch in der **Apokalypse** nicht beträchtlich. In ihr wird die Hauptgruppe der neutralen Zeugen dargestellt durch

ℵ A C und die bohairische Übersetzung (B ist für die Apok nicht erhalten), auch durch Origenes, Hippolyt und die spätere syrische Übersetzung, die das Buch haben (Philoxeniana = Charklensis, vgl. S. 44). Nahe bei dieser Gruppe steht die Vulgata, die sich besonders mit A C berührt. Die abendländische Überlieferung wird hier durch f, Primasius, Cyprian, auch Hippolyt vertreten, wobei sich als Nebenzeuge öfters auch die sahidische Übersetzung einstellt. Ziemlich minderwertig ist ein deutlich umrissener Text, den die sogenannten Andreaskommentare der Apok, von Minuskeln unterstützt, bieten.

§ 18. Literatur zur Textkritik

Ich habe im voranstehenden die Einführung in die Grundlagen der Textkritik verhältnismäßig ausführlich gegeben, weil die Textkritik er-

fahrungsgemäß ein Gebiet ist, auf dem der Student sich sehr wenig auskennt, obwohl ihm die betreffenden Fragen fast auf jeder Kommentarseite und in fast jeder exegetischen Vorlesung entgegentreten. Da aber in der Regel, soviel ich weiß, keine kürzeren zusammenhängenden Vorlesungen zur Einführung in die Textüberlieferung und -kritik gehalten werden, bleibt das Gebiet dem Studenten meist von Anfang bis zu Ende seines theologischen Studiums ein dunkles Land. Die Stellen, wo er sich gedruckte Belehrung holen kann, scheint er im allgemeinen wenig zu kennen oder wenig zu benutzen. Das wichtigste Hilfsmittel in deutscher Sprache, E. Nestle, Einführung in das griechische NT, 3. Aufl., 1909 ist leider pädagogisch nicht eben sehr geschickt geschrieben; es arbeitet das Große, vor allem Wissenswerte, nicht klar genug heraus neben vielem Kleinigkeitskram. Wer sich aber schon etwas Übersicht über das Gebiet angeeignet hat, wird das Buch doch mit großem Nutzen gebrauchen können. Vorzüglich und sehr brauchbar sind ein größeres und ein kleineres englisches Werk: F. G. Kenyon, Handbook to the Textual Criticism of the NT, 2. Aufl. London 1912, das dem Anfänger in geschickter Form alles gibt, was er braucht, und das Büchlein von K. Lake, The Text of the NT, Oxford 1900.

Sehr empfehlenswert ist auch E. Jacquier, Le NT dans l'église chrétienne; Bd. 2, Le texte du NT, 1913. Für den deutschen Studenten kommen dann weiter in Betracht die sehr guten, knappen Ausführungen in A. Jülichers Einleitung ins NT 5. und 6. Aufl., S. 518 – 576, auch die in dem älteren Werke von H. J. Holtzmann, Einleitung, 3. Aufl., S. 17 – 74. Was B. Weiß und P. Feine in ihren Einleitungen bieten, sind nur ganz knappe Ausführungen auf wenigen Seiten, Th. Zahn behandelt in seiner Einleitung viele Einzelfragen der Textkritik, gibt aber nirgends eine zusammenhängende Darstellung. Ausführlich hingegen ist C. R. Gregory in seiner Einleitung 1909, S. 402 – 645. Gregory hat auch in seiner rastlosen Arbeit auf dem Gebiete der Textkritik das Hilfsmittel geliefert, das den Bestand der Überlieferung (griechische Handschriften und Übersetzungen, Lektionare), soweit es möglich ist, vollständig aufzählt: Textkritik des NT.s, 3 Bde, 1900 bis 1909, neben die des gleichen Verfassers Werk: Die griechischen Handschriften des NT.s 1908 und der Nachtrag dazu in: Vorschläge für eine kritische Ausgabe des griechischen NT.s 1911, S. 34 – 36 tritt. Aber das sind alles Veröffentlichungen, die mehr für den Fachmann als für den Studenten in Betracht kommen. Und das gleiche gilt auch für den wertvollen ersten Band der oben mehrfach genannten v. Sodenschen Ausgabe des NT.s. Eher ist noch für den, der Englisch liest, F. Scrivener, A Plain Introduction to the Criticism of the NT, 4. Aufl., 1894, zu gebrauchen. — Wer im allgemeinen über das antike Buchwesen näheren Bescheid wissen will, der greife zu Th. Birt, Das antike Buchwesen, 1882, und zu V. Gardthausen, Das Buchwesen im Altertum, 1911.

Sehr wichtig und wünschenswert ist, daß jeder, der sich wissenschaftlich mit dem NT befaßt, die gebräuchlichsten Sigeln und Abkürzungen kennt, die in den textkritischen Angaben vorkommen; wenigstens im großen und groben sollte er damit vertraut sein. Leider wird von der Fachwissenschaft

dem Anfänger das Einarbeiten in die Abkürzungen nicht leicht gemacht, weil jeder ihrer Vertreter sein eigenes System der Siglierung hat. Der Student möge sich trösten in dem Bewußtsein, daß auch der Fachmann unter diesen Schwierigkeiten zu leiden hat; vielleicht wird in der Zukunft dadurch, daß möglichst viele den Vorschlägen Gregorys folgen, die Bezeichnung etwas einheitlicher. – Wenn man von dem Sigelsystem v. Sodens absieht, der, wie gezeigt, ganz neuartige Bezeichnungen eingeführt hat, so ist in den Untersuchungen und Bemerkungen textkritischer Art, auf die wir bei Benutzung unserer exegetischen und andersartigen Literatur zum NT stoßen, immer wieder Tischendorfs System angewendet, wenn auch mit allerlei Abänderungen im einzelnen; die meisten textkritischen Angaben sind überhaupt aus dieser Quelle, der obengenannten 8. Ausgabe, geschöpft. Möge darum jeder Student es versuchen, sich mit diesem System einigermaßen vertraut zu machen, indem er im Seminar oder im Lesezimmer der Bibliothek Tischendorfs 8. Ausgabe vornimmt und sich in das auf den ersten Blick so gänzlich rätselhafte Gewirr der textkritischen Anmerkungen vertieft. Die Mühe ist nicht groß, wenn es sich nur darum handelt, einen Überblick über das System zu bekommen. Und dazu möchte ich noch eine Anleitung geben, indem ich ein Beispiel aus Tischendorf vorführe. Eine Liste der wichtigsten Siglen und Abkürzungen, die der Apparat bringt, ist auf einem Blatt vor den Evangelien und auf zwei Blättern vor der Apgsch gegeben. — Mt 22, 43 merkt Tischendorf an: λέγει αὐτοῖc cum ℵBDΓΔΠ unc^{9} it^{pler} vg sah syrr al Aug al . . . L Z 1 – 33. al^{5} f ff^{1} cop arm aeth Dial^{127} Or$^{int\ 3,833}$ (at$^{4,633\ libere}$ at illi responderunt: David. Et dominus: quomodo ergo etc.) Amb add o $\overline{\iota c}$ |. Der Vertikalstrich am Ende besagt, daß die Anmerkung über die betreffende Variante zu Ende ist. An der Stelle sind zwei Lesarten vorhanden. Tischendorf beginnt mit der, die er für ursprünglich hält und in seinen Text aufgenommen hat: λέγει αὐτοῖc liest er und führt dann die Zeugen dafür an. Die Zeugenreihe für jede Variante ist nun so geordnet, daß immer die griechischen Unzialen (große Buchstaben) beginnen, dann folgen die griechischen Minuskeln, hierauf die Übersetzungen; unter ihnen stehen die Lateiner voran, Itala und Vulgata, von denen auch wichtige Handschriften einzeln aufgeführt werden; hierauf folgen die übrigen Übersetzungen, aber ohne daß Handschriften angegeben würden, und den Abschluß bilden Hinweise auf die Kirchenväter, zum Teil mit, zum Teil ohne genauere Stellenangabe, die Griechen stehen voran, die Lateiner folgen. Im vorliegenden Fall werden als Zeugen für λέγει αὐτοῖc genannt, 6 Majuskeln, darunter die berühmten ℵBD und weitere 9 Majuskeln (unc = Unzialen), die nicht einzeln aufgeführt werden; Minuskeln erscheinen in dieser Reihe nicht; es folgt die vetus Latina = it, von deren Zeugen die meisten (pler = plerique) so lesen wie ℵB, dann die Vulgata (vg), die oberägyptische Übersetzung (sahidica), endlich die Syrer (syrr, das verdoppelte r am Schlusse deutet den Plural an; gemeint ist vor allem Curetonianus, Peschittho und harclensis, die Tischendorf und seiner Zeit aber noch als Philoxeniana galt; den Sinaisyrer kannte er noch nicht); al hinter syrr

bedeutet alii und sagt, daß auch noch einige andere, minder wichtige Übersetzungen so lesen. Von den Kirchenvätern wird nur Augustin angeführt, aber es wird angedeutet (al), daß noch mehrere aufgeführt werden könnten, und zwar müssen es Lateiner sein, da schon Augustin einer ist. Die drei nun folgenden Punkte ... deuten an, daß die Zeugenreihe für die eine Variante zu Ende ist, die andere Lesart wird betrachtet. Hier stehen die Zeugen voran, die Lesart selber folgt erst am Schlusse. Sie ist Hinzufügung (add = addunt) von ὁ Ἰηcοῦc (ῑc̄ ist bekannte Kürzung der Handschriften für Ἰηcοῦc) hinter λέγει αὐτοῖc. Für diese Erweiterung treten ein 2 Majuskeln, 2 berühmte, herausgehobene Minuskeln (1. 33) und weitere 5, die nicht aufgeführt werden; von den Altlateinern f und ff[1], die koptische (= bohairische, unterägyptische) und die äthiopische Übersetzung, dann folgt das Väterzeugnis. Dial ist der anonyme Dialogus de recta fide, die kleine Ziffer, die hier und im folgenden bei Or steht, bezeichnet genauer die Stelle der von Tischendorf benutzten Ausgabe; Or ist Origenes, int bedeutet interpres, nämlich die lateinische Übersetzung, die die meisten der erhaltenen Schriften des Origenes bietet, und in der Klammer steht eine zweite Origenesstelle, wo dieser Kirchenvater ebenfalls unsere Mt-Stelle, aber frei zitierend, anführt. Den Abschluß der Reihe bildet Ambrosius. — Die Zeichen ς, Gb, Sz, Ln, Ti im Apparate von Tischendorfs VIII sind Abkürzungen für frühere Ausgaben, nämlich ς (griechisches sti) = Stephanus, Gb = Griesbach, Sz = Scholz, Ln = Lachmann, Ti = Tischendorfs 7. Ausgabe.

Dritter Teil

Die urchristliche Literatur

§ 19. Der Bestand und seine Probleme

1. Kanonisches und Außerkanonisches. Die urchristliche Literatur muß von dem, der mit dem NT wissenschaftlich zu tun hat, in ihrem ganzen erhaltenen Umfange gekannt und benutzt werden. Es ist vollständig unmöglich, sich bei der Erklärung des NT.s und bei der Erforschung der ältesten Geschichte unserer Religion bloß auf die Schriften zu beschränken, die im Kanon stehen, sondern wir müssen, was immer uns an Literatur aus der Zeit der sich bildenden Kirche erhalten ist, heranziehen und verwerten, namentlich da wir unter diesen Schriftwerken nichtkanonischer Geltung mehr als eines haben, das mit gewissen Schichten und Bestandteilen des kanonischen Schrifttums eng verwandt, auch etwa gleichaltrig ist. So ist also die Forderung, für die wissenschaftliche Untersuchung der urchristlichen Religion das gesamte frühchristliche Schrifttum heranzuziehen, so selbstverständlich, daß sie eigentlich nur ausgesprochen zu werden braucht, um sogleich in ihrer Berechtigung eingesehen zu werden. Auch vom Studenten der Theologie muß deshalb verlangt werden, daß er sich einen Überblick und eine gewisse Kenntnis der außerkanonischen urchristlichen Literatur verschaffe. Allzu groß ist die Aufgabe nicht, denn die Literatur, um die es sich handelt, ist nicht umfangreich. Und selbstverständlich wird ihr der Anfänger längst nicht die Zeit und die Mühe zu schenken haben, die er dem NT widmet, wie übrigens auch in diesem selber sich große Wertunterschiede ergeben.

2. Die Ausgaben. Der Zugang zu dem gesamten frühchristlichen Schrifttum ist nicht schwierig. Der eine, der beste und allerwichtigste Teil, liegt im NT selber vor. Außer dem NT soll nun der Student noch eine der beiden Sammlungen der sogenannten Apostolischen Väter besitzen, sei es die von Gebhardt-Harnack-Zahn (Patrum apostolicorum opera ed. minor, 5. Auflage 1906) oder die von F. X. Funk (Die apostolischen Väter, 2. Auflage 1907; Friedenspreis für beide ist M. 1,50, geb. etwa M. 2). In diesen Ausgaben haben wir, in einem Bande gesammelt, fast die ganze uns erhaltene außer-ntliche Urliteratur des Christentums: Didache, die beiden Clemensbriefe, den Barnabasbrief, die Briefe des Ignatius und Polykarp, auch das Martyrium des Polykarp, den Hermashirten, den Diognetbrief (der aber einer viel späteren Zeit angehört), weiter die wich-

tigen Fragmente des Papias (und bei Funk das Fragment der Quadratusapologie). Diese Schriften nennt man herkömmlicherweise, wenn auch nicht sehr glücklich, die Schriften der apostolischen Väter. Ihre Verfasser sollen damit als kirchliche Schriftsteller („Väter") der ältesten Zeit bezeichnet werden, die noch unmittelbare Berührung mit den Aposteln hatten, deren Schüler waren, was in Wahrheit freilich kaum für einen von ihnen zutrifft (am ehesten noch für den Verfasser von I Clem). Eine Übersetzung aller dieser Stücke steht zusammen mit der noch vieler anderer nützlicher Texte in der Sammlung: Ntliche Apokryphen, hrsg. von E. Hennecke (1904), einem Buche, das früher oder später womöglich auch ein jeder Theologe sich anschaffen sollte, und zwar, wenn es geht, mit dem dazu gehörenden: Handbuch zu den ntlichen Apokryphen (1904), das Erklärungen bringt.

Von der urchristlichen Literatur ist aber keineswegs alles auf uns gekommen, vieles ist leider verloren gegangen oder nur in spärlichen Fragmenten erhalten. Ich nenne die ältesten der apokryphen Evangelien (Hebräer-, Ägypter-, Petrus-Evangelium), dann die sogenannten herrenlosen Jesusworte, die keinem bestimmten Evangelium zugewiesen werden können, weiter die Petrusapokalypse. Die Reste dieser Literatur und dieser Überlieferungen sind bequem zusammengestellt von E. Preuschen: Antilegomena. Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen, 2. Auflage 1905. Eine Übersetzung ist beigegeben. Die wichtigsten dieser Stücke stehen auch in den von E. Klostermann herausgegebenen Apocrypha (Lietzmanns Kl. Texte, H. 3, 8, 11), die Übersetzungen auch bei Hennecke.

Wer nun noch zu NT, Apostolischen Vätern und den Fragmenten der urchristlichen Apokryphen als 4. Buch die Ausgabe der Apologeten von E. J. Goodspeed: Die ältesten Apologeten, 1914 (Quadratus, Aristides, Justin, Tatian, Melito, Athenagoras) hinzufügt, der hat das Wichtigste beisammen, was überhaupt an frühchristlicher Literatur des 1. und 2. Jhrh. vor Irenäus erhalten ist.

3. Die Probleme. In den eben gegebenen Darlegungen ist bereits eine kurze Vorführung der urchristlichen Literatur gegeben. Das Wichtigste bei der Beschäftigung mit ihr ist natürlich immer, zunächst die Texte selber kennen zu lernen, dann erst dürfen an der Hand der wissenschaftlichen Literatur die Fragen nach dem Verfasser, nach Ort und Zeit der Entstehung, nach Zweck und Absicht der einzelnen Schriften geprüft werden. Über fast alle diese Schriften, ob sie nun im NT stehen oder nicht, haben wir eine bestimmte frühkirchliche Überlieferung, die freilich manchmal sehr schmal ist, gelegentlich nur aus dem Namen besteht, unter dem die betreffende Schrift geht, eine Überlieferung, die aber immerhin sehr alt ist, öfters weit ins 2. Jhrh., bei den Paulusbriefen auch ins 1. Jhrh. hinaufreicht. Ist diese richtig oder nicht, — das muß in den einzelnen Fällen geprüft werden. Ungemein viel Scharfsinn ist auf die angedeuteten Fragen verwendet worden, an vielen Punkten ist auch eine leidliche Einigung innerhalb der Forschung erzielt worden, an andern freilich stehen die

Meinungen von rechts und links her, von Traditionsfreunden und Traditionsgegnern, einander noch ganz schroff entgegen. In diese Fragen und Probleme gilt es sich einzuarbeiten; eine Stellung zu ihnen, die mit innerem Wahrheitssinne und mit wissenschaftlichen Gründen gehalten werden kann, muß allmählich jeder gewinnen, der sich dem Studium der Theologie ergeben hat. Wenn man sich aber in diese Fragen eingearbeitet und sie für sich in einer bestimmten Weise gelöst hat, darf man niemals vergessen, daß man damit wohl wichtige, aber doch immerhin nur vorläufige Fragen, so gut es ging, beantwortet hat. Es kommen dann zunächst für die weitere literarkritische Forschung die Probleme in Betracht, die mit der eigentlichen Literaturgeschichte, mit der Geschichte des Stils und der Formen zusammenhängen. Auf diesem Gebiete ist indessen bisher noch sehr wenig in unserer Disziplin gearbeitet worden. Wohl aber ist jedem, auch dem Anfänger, der weitere Weg klar, der von der Beschäftigung mit den Problemen der sogenannten Einleitung zu neuer wichtiger Arbeit führt. Mit der Erledigung der Fragen nach Echtheit, Ort und Zeit, Veranlassung, Charakter der einzelnen Schriften ist erst eine Grundlage geschaffen, von der aus weiter die Verwendung der altchristlichen Literaturdenkmäler für die Geschichte unserer Religion zu erfolgen hat. Wie sich diese Religion von Jesus angefangen bis zu der altkatholischen Kirche hin entwickelt hat, auch wie die Anfänge von Dogma, Institution, Verfassung, Sitte gelegt worden sind, wie und wohin die Kirche sich ausgebreitet hat, welche inneren und äußeren Kämpfe sie durchzumachen hatte, das alles wollen wir doch aus der Überlieferung der Quellen, so gut es geht, herauslesen. Zu diesem Zwecke aber ist nötig, diese Quellen nach Verfassern, Zeit, Ort, Veranlassung zu befragen und sie so kritisch zu sichten und anzuordnen, um auf diese Weise einen Überblick über das Material zu bekommen, mit dem die Geschichte der ältesten christlichen Religion und Kirche zu schreiben ist. Diesen Überblick wollen wir uns im Folgenden verschaffen. Dabei wollen wir so vorgehen, daß wir uns zunächst die frühchristlichen Schriften, nach den Formen geordnet, vorführen, und innerhalb der einzelnen Formen die ntlichen Schriften und danach die außerkanonischen ansehen, das letztere ein Verfahren, das sich vielleicht nicht streng wissenschaftlich, wohl aber praktisch rechtfertigen läßt, da den ntlichen Schriften, eben weil sie Kanon geworden sind, eine ganz besondere Wichtigkeit zukommt. Wie sodann aus der größeren Menge des urchristlichen Schrifttums die Auswahl des Kanons zustande gekommen ist, wird in einem weiteren, sich daran anschließenden Abschnitte darzustellen sein.

Die Formen, in denen sich das altchristliche Schrifttum bewegt, sind folgende: wir haben zunächst einmal, und zwar verhältnismäßig zahlreich, eine Briefliteratur erhalten, an ihrer Spitze als älteste und bei weitem wichtigste, die Gruppe der Paulusbriefe; eine zweite Formabteilung bildet die Erzählungsliteratur, unsere vier Evangelien und die Apostelgeschichte, dazu noch dies und jenes, was nicht im Kanon Aufnahme gefunden hat nnd nur bruchstückweise auf uns gekommen ist; weiter sind uns einige Apokalypsen erhalten, voran die Johannesoffenbarung; sodann je eine

Kirchenordnung (Didache) und eine Predigt (II Clemensbrief); endlich beginnt schon in der Zeit vor 150 die nach außen, an die heidnische Öffentlichkeit gerichtete Tätigkeit der christlichen Apologetik, deren älteste Stücke das Kerygma Petri und die Quadratus- und Aristides-Apologie sind.

Erstes Kapitel: Die Briefliteratur

§ 20. Die Paulusbriefe

1. Bestand und Eigenart. Vierzehn Briefe des großen Heidenapostels hat uns die alte Kirche überliefert, von diesen stammt aber der Hebr-Brief, wie längst sicher und allgemein anerkannt ist, nicht von Paulus, will auch nicht von ihm geschrieben sein. Die übrigbleibenden dreizehn sind in unserm NT so angeordnet, daß zuerst die neun Briefe stehen, die an Gemeinden gerichtet sind, und zwar sind sie im ganzen der Größe nach gestellt: Röm, I, II Kor, Gal, Eph, Phil, Kol, I, II Theß. Darauf folgen, wieder nach der Größe geordnet, die Briefe an Einzelpersonen: I, II Tim, Tit, Philem. Die Echtheit der Paulusbriefe ist im Laufe des 19. Jhrh. vielfach und sehr genau untersucht worden. Das Ergebnis des langen, hin- und hergehenden Streites, der aber seit geraumer Zeit fast ganz nachgelassen hat, ist, daß bei weitem die Mehrzahl von ihnen als echt anzusehen sei. Die Frage kann für Röm, I, II Kor, Gal, Phil, I Theß und Philem als erledigt gelten. Etwas gedrückt ist Kol und II Theß, ernsthaft bestritten von den Gemeindebriefen nur Eph. Eine Sonderstellung aber nehmen seit alters her I, II Tim, Tit ein (die Pastoralbriefe genannt, weil sie Anweisungen geben, wie das „Hirtenamt" in den Gemeinden zu führen sei). In der Überlieferung, in Sprache und Inhalt, in den theologischen Anschauungen, der Frömmigkeit weichen sie von den übrigen Paulusbriefen ab. Doch ist keineswegs ausgeschlossen, daß in ihnen echte Fragmente, von der Hand des Paulus herrührend, eingearbeitet sind. Das gilt namentlich für II Tim. So haben wir also, aufs Ganze gesehen, ein erfreulich breites Gut von echter Hinterlassenschaft des Apostels, den Anfang und Grundstein aller christlichen Literatur.

Bei aller Beschäftigung mit den paulinischen Briefen soll man sich immer vorhalten, daß wir es in ihnen mit Missionsschriften zu tun haben, die durchwegs aus den Mühen und Kämpfen des Apostels um Gewinnung und Behauptung seiner Gemeinden entstanden sind. Selbst den Röm-Brief schreibt Paulus als Apostel und Missionar. Er plant weitgesteckte Arbeit in den Ländern westlich von Rom, und er will eine ihm freundliche und wohlwollende Gemeinde vorfinden, wenn er in die Welthauptstadt kommt, er will weiter diese Gemeinde mit dieser Gesinnung gegen ihn im Rücken haben, wenn er nach Spanien reist. – Und ein anderes Wichtiges, was damit zusammenhängt, ist dies: die Paulusbriefe sind Gelegenheitsschreiben, echte Briefe in dem Sinne, daß sie von Anfang an nicht für die breite Öffentlichkeit, nicht für Behandlung und Vervielfältigung als Literaturwerke geschrieben sind, sondern daß sie an ganz bestimmte Empfänger, sei es an Einzelper-

sonen oder Einzelgemeinden, gerichtet sind; man denke an I Thess, Gal, I, II Kor, Phil, Philem. Das schließt aber freilich nicht aus, daß es in den Paulusbriefen weite und umfangreiche Stücke gibt, die im Inhalt sowohl wie im Stil sich stark abheben von Brief und Briefcharakter, die zu Paränesen, Diatriben, Lehrvorträgen, Prophetien, Abhandlungen und Dichtwerken (I Kor 13) werden, zu Ausführungen, denen man unschwer anmerkt, daß sie nicht aus dem Bedürfnis des Augenblicks hervorgegangen sind, sondern ein dem Paulus längst vertrautes, oft verwendetes, abgeschliffenes Gedankengut darstellen, das er jetzt wieder vorbringt, wie er es schon bei früheren Gelegenheiten oft und gern verwendet hat. Man denke etwa daran, wie der Schriftbeweis und die Gedankenführung von Gal 3 in Röm, besonders in Röm 4 wiederkehrt, wie die Zitate und Beweise von Röm 9—11 Paulus vertraut und geläufig sind, wie er in der Paränese sich oftmals wiederholt, wie er in Röm als Missionar (1 f.), Lehrer (3 und 4; 5, 17—21; 9, 6 — 11, 12), Prophet (8; 11, 13 — 36), Paraklet (12) zu reden und zu schreiben weiß. Hier ist ein eigentümliches literarisches Problem gestellt, das aber noch sehr wenig behandelt ist: wohl sind die Paulusbriefe echte Briefe in dem Sinne, daß sie, bei bestimmter Gelegenheit und zu einem bestimmten Zwecke entstanden, an einen bestimmten, eng umgrenzten Leserkreis gerichtet sind; aber sie erheben sich andrerseits weit über den Charakter des bloß Zufälligen und Briefmäßigen in Stil wie in Inhalt und gehen in höhere Literaturformen über, in den von „Abhandlungen in Briefform". Hinzu kommt dann noch, daß hinter ihnen ein überragender Mann steht, der alles, auch das Kleine und Unbedeutende, in das Licht einer großen, auf das Ewige hin gerichteten Betrachtungsweise zu rücken versteht.

Nach dieser Vorerinnerung wenden wir uns den Briefen im einzelnen zu, wobei wir nach Möglichkeit in der Reihenfolge uns an ihre Chronologie halten.

2. Die Thessalonicherbriefe. Der älteste unter den Paulusbriefen ist der I Thess-Brief, auf der sogenannten zweiten Reise des Paulus geschrieben, bald nachdem der Apostel in Thessalonich geweilt hatte, um, von dort vertrieben, über Athen nach Korinth zu gehen (I Thess 3, 1 f.; Apgsch 17, 1—18, 11), von wo aus er schreibt. Veranlassung des Briefes ist eine Bedrückung, die über die Gemeinde hereingebrochen ist (2, 14), weiter allerlei Mißstände in ihr, auch Verdächtigungen gegen den Apostel, Bedenken hinsichtlich des Anteils verstorbener Gläubigen an der Herrlichkeit der Parusie, überhaupt der ganze unfertige Zustand, in dem Paulus die Gemeinde hatte lassen müssen, als er nach kurzer Wirksamkeit gezwungen war, aus Thessalonich wegzugehen. Nach einer herzlichen persönlichen Aussprache des Apostels (1, 2 — 3, 13), in der Dank gegen Gott (1, 2 — 10), Erinnerung an des Apostels Auftreten in Thessalonich (2, 1—16), Sehnsucht nach seiner Gemeinde und Freude über die guten Nachrichten von ihr (2, 17—3, 13) zum Ausdruck kommen, wird in einem zweiten Hauptteile (4, 1—5, 24) die Missionspredigt vervollständigt durch Ermahnungen (4, 1—12), Belehrung über die Entschlafenen und die Parusie (4, 13—5, 11),

Paränese über das Gemeindeleben (5, 12 – 24). In die Sorgen und Nöte einer werdenden Paulusgemeinde führt der kleine Brief vorzüglich ein, in dem auch das persönliche Vertrauensverhältnis, das zwischen dem Apostel und seinen Gemeinden herrschen mußte, ergreifend zum Ausdruck kommt.

In engste Nähe von I Thess gehört der II Thess-Brief. Er kann, wenn echt, nur ganz kurze Zeit später geschrieben sein, sein Inhalt ist zum größten Teil eine Wiederholung der Mahnungen und Ausführungen von I Thess. Auf einen stark persönlich gehaltenen Eingangsabschnitt (1, 3 – 12) folgt ein weiterer, der über die Parusie belehrt (2, 1 – 17), Bitten und Ermahnungen schließen ab (3, 1 – 16). Das wesentlich Neue gegenüber I Thess ist die Darlegung über die Parusie und den Antichristen (2, 1 – 12). Daß diese Ausführungen denen von I Thess 4, 13 – 5, 11 widersprechen, und daß deshalb II Thess nicht von Paulus herrühren können, ist eine Ansicht, die im ganzen als widerlegt angesehen werden kann. Ernsthafter aber sind die Bedenken, die die enge Anlehnung von II Thess an I Thess wachruft. Sollte Paulus in dieser Weise sich selber wiederholt haben? Hier steckt in der Tat ein Problem, das noch nicht zur Genüge gelöst ist von denen, die die paulinische Abfassung von II Thess annehmen möchten. Auch macht das Echtheitssiegel in 3, 17 einige Bedenken. Immerhin können aber die Überlegungen gegen die Echtheit nicht durchschlagend gemacht werden, und Ton und Stil des Schreibens sind unverkennbar paulinisch, daß man nur sehr ungern einen Nachahmer, der noch dazu wegen II 2, 4 (der Tempel steht noch!) sehr früh geschrieben haben müßte, annehmen möchte. – I Thess und, wenn er echt ist, II Thess sind gleich am Anfange der korinthischen Wirksamkeit des Paulus geschrieben, nach der vermutlich richtigen Chronologie des apostolischen Zeitalters (vgl. darüber unten § 56) sind sie in das Jahr 50 zu setzen.

3. **Der Galaterbrief.** Der nächste in der Reihe der Paulusbriefe ist der Gal-Brief, namentlich dann, wenn seine Empfänger die lykaonischen Gemeinden der ersten Reise, Antiochia in Pisidien, Ikonium, Lystra, Derbe, sind, die im Süden der Provinz Galatien liegen (vgl. darüber noch unten § 62). In diesem Falle ist Gal von Korinth aus geschrieben, wohl noch 50. Im andern Falle freilich („nordgalatische" Adresse) ist er erst während des ephesinischen Aufenthaltes, und zwar an seinem Anfange (wohl 52 im Spätjahre), verfaßt. Er ist der geschlossenste und leidenschaftlichste unter allen Paulusbriefen. Seine Veranlassung ist der Kampf des Apostels um seine Gemeinden, die in raschem Abfall einer dem Paulus feindlichen, judaistischen Predigt erlegen waren. Die Gegner hatten die Person des Apostels angegriffen und heruntergesetzt, sodann aber auch sein Werk, die gesetzesfreie Heidenpredigt aufs empfindlichste zu stören versucht, indem sie den Galatern nicht das ganze Gesetz, wohl aber gewisse Stücke davon, die Festordnung und die Beschneidung (4, 10; 5, 2 f.), aufzulegen trachteten. Gegen all das wendet sich Paulus mit entschlossener Wucht und großem Zorn, verteidigt zunächst die Unabhängigkeit und den Wert seiner Person als eines Apostels Jesu Christi (1 und 2), um sodann darzutun, wie das jüdische Gesetz für die Gläubigen abgetan sei (3, 1 – 5, 12). Ein paränetischer Teil (5, 12 – 6, 10)

zeigt in ruhiger werdenden Ausführungen, wie Freiheit vom Gesetz und Freiheit des Gotteskindes nicht Freiheit zur Zuchtlosigkeit ist, sondern wie der göttliche Geist in den Gläubigen zur Quelle neuen sittlichen Lebens wird. Für das Verständnis des großen Gegensatzes, der das apostolische Zeitalter durchzieht, der gewaltigen Schmerzen und Kämpfe, unter denen sich die neue Religion von der alten losgelöst hat, ist Gal die wichtigste Quelle.

4. Die Korintherbriefe. In diese Kämpfe führen auch die Kor-Briefe ein, nicht so sehr der I, in dem der Gegensatz nur schwach hervortritt wie der II. Sie fallen beide in die Zeit hinein, da Paulus seinen langen Aufenthalt in Ephesus abbrach, was wohl Ende 55 geschah, der I Kor ist noch in Ephesus geschrieben (16, 8), vor Ostern (5,8), der zweite nach dem Ende der asiatischen Wirksamkeit von Mazedonien aus (1, 8; 2, 12 f., 7,5), während des Aufenthaltes dort, den Apgsch 20, 1 f. erwähnt. Die Veranlassung zu I Kor ist mannigfach. In der Gemeinde sind Streitigkeiten ausgebrochen, vier, oder möglicherweise, wenn die Christusleute wegfallen, drei Parteien stehen gegeneinander, ihre Schlagworte gibt 1, 12 an. Mit diesen Streitigkeiten beschäftigt sich Paulus in 1—4. Und zwar ist es vorab eine Auseinandersetzung zwischen sich und den Apollosleuten, die er vornimmt, und die er zu einer Auseinandersetzung zwischen der Predigt des Evangeliums und der griechischen Weisheitsrede macht. Andere Mißstände, von denen Paulus größtenteils durch einen Brief erfahren hatte, der von der Gemeinde aus an ihn geschrieben worden war (7, 1), behandeln die folgenden Ausführungen: Fragen des Geschlechts- und Ehelebens (5—7) und des Verhältnisses zur heidnischen Umwelt (6, 1—11 Prozessieren vor heidnischem Gerichte, 8—11 Teilnahme an Opferschmäusen und Genuß von Götzenopferfleisch), sehr wichtige Fragen des Gottesdienstes und der Ordnung in ihm (12—14), endlich die Frage der Auferstehung des Leibes (15); mit einer Anordnung über die Geldsammlung, die zugunsten der armen Glaubensbrüder in Jerusalem vorgenommen werden soll (16, 1—4), schließen die Weisungen des Briefes ab. Das Schreiben gibt uns, wie kein anderes Dokument des Urchristentums, einen Einblick in die Verhältnisse einer neugegründeten heidenchristlichen Gemeinde. Zugleich aber zeigt sich in ihm glänzend der Apostel in seiner Fähigkeit, zu organisieren.

Sehr andersartig ist der Einblick, den II Kor gewährt. Er ist ohne Frage der schwierigste unter den Paulusbriefen, ob man ihn nun als eine ursprüngliche Einheit auffaßt oder ob man ihn, wie viele vorschlagen, in zwei oder mehrere Briefe und Briefteile zerlegt. Zwischen I und II Kor ist in Korinth allerlei vorgegangen, was wir zum Teil nur ganz schwach zu erkennen vermögen. Insbesondere hat das Verhältnis zwischen Paulus und seiner Gemeinde allerlei Trübungen erfahren. Paulus war zwischen I und II Kor einmal, von Ephesus aus, zu kurzem Besuche in der Gemeinde. Zwischen ihr und ihm ist es damals zu sehr bedauerlichen und schmerzlichen Vorfällen gekommen, vgl. vor allem II 2, 1—11 (12, 21; 13, 2) und der Apostel hat damals eine schwere Kränkung erfahren. Paulus hat in der Angelegenheit einen Brief nach Korinth geschrieben unter „Herzens-

bedrängnis und vielen Tränen" (2, 3 f.). Dieser Brief, der die Korinther schwer getroffen hat, muß die Bestrafung des Beleidigers gefordert haben (7, 8 – 12). Ob Titus diesen „Zwischenbrief" nach Korinth gebracht hat, ist nicht sicher; aber auf jeden Fall war Titus in der Zwischenzeit in Korinth (2, 12 f.; 7, 5 – 7). Die Hauptursache für die Verschärfung des Verhältnisses zwischen Paulus und seiner Gemeinde ist das Auftreten von schroffen Gegnern des Apostels, die gewöhnlich mit den Christusleuten von I Kor 1, 12 gleichgesetzt werden, was auch wahrscheinlich berechtigt ist. Diese Leute haben zu Korinth in der Zeit zwischen I und II Kor großen Anhang gewonnen. Das, wessen sie selber sich rühmen, und das, was sie gegen Paulus vorbringen, steht in der Hauptsache in den Kap. 10 – 13 beisammen, in denen Paulus sehr leidenschaftlich gegen sie kämpft. Sie nennen sich mit Stolz Hebräer, Israeliten, Samen Abrahams (11, 22) und rühmen sich einer besonders engen Beziehung zu Christus (10, 7; 11, 23). Was sie in die Gemeinde hineintragen, ist nicht so sehr ein neues andersartiges (nämlich judaistisches) Evangelium – obwohl auch dies im Hintergrunde steht (11, 4), – sondern sie treiben eine planmäßig gegen Paulus und sein Ansehen, seine Ehre und Ehrlichkeit gerichtete Wühl- und Hetztätigkeit. Die einzelnen Vorwürfe und Anklagen gegen den Apostel lassen sich aus den vier Schlußkapiteln mit leidlicher Deutlichkeit erkennen, aber auch die Anfangskapitel geben einiges Material her, vgl. dort 1, 13. 17. 24; 2, 17; 3, 1. 5; 4, 2 f. 5; 5, 12; 6, 4 u. a. So großen Erfolg diese Gegner auch in der Gemeinde erzielt haben, so ist doch zu der Zeit, wo Paulus II Kor schreibt, die Rückkehr der Gemeinde zum Apostel bereits deutlich geworden. Titus scheint sich in dieser Sache ein besonders großes Verdienst erworben zu haben, er kam nach Korinth im Auftrage des Paulus und wußte die Gemeinde wieder für den Apostel zu gewinnen (2, 13; 7, 6. 13). Auch die Angelegenheit der Kollekte wußte Titus geschickt und verständig zu betreiben. Und eben jetzt, wo Paulus II Kor schreibt, ist Titus im Begriffe, wieder nach Korinth zu reisen. Er ist der Überbringer des Briefes (8, 6. 16 f. 23), und Paulus selber wird ihm bald nachfolgen. Ehe er selber kommt, schickt er das Schreiben, in dem alle die unangenehmen Vorfälle und Spannungen, die sich während des letzten Jahres zwischen ihm und seiner Gemeinde eingestellt haben, noch einmal besprochen werden, um den Raum zu schaffen und zu ebnen für den Besuch des Apostels. — So etwa mögen die Verhältnisse sich entwickelt haben, die für den Apostel Veranlassung zu seinem Schreiben wurden, aber im einzelnen sind noch allerlei andre Auffassungen möglich. Der Brief selber zerfällt deutlich in drei Teile. Im ersten (1 – 7) verteidigt sich Paulus in einer freudigen und sicheren Stimmung gegen die Vorwürfe und Angriffe, die gegen ihn und sein Amt erhoben worden sind; die Verständigung mit der Gemeinde ist nahezu vollkommen, nur kleine Wolken des schon abgezogenen Unwetters müssen noch zerstreut werden. Im zweiten Teile (8 und 9) regelt er die Angelegenheit der Geldsammlung für Jerusalem, die Titus durchführen soll. Im dritten Teile endlich wendet er sich in einer nach dem Vorangegangenen überraschend heftigen Weise gegen seine judaistischen

Gegner (10—13), indem er seine Person und sein Apostelrecht verteidigt, die Gegner und ihre Leistungen schroff niederreißt. — Der starke Stilgegensatz, in dem 10—13 zu den vorangehenden Kapiteln steht, war Veranlassung zu dem Versuche, die letzten vier Kapitel aus dem Zusammenhange mit dem übrigen loszulösen und zu einem eigenen Briefe, dem oben erwähnten Zwischenbriefe, zu machen, der dann zeitlich vor 1—9 fallen mußte. Aber entscheidende Beweise für die Zerlegung von II Kor sind nicht beigebracht worden, und andere Überlegungen sprechen wieder für die ursprüngliche Zusammengehörigkeit des ganzen Briefes, aus dem auch 6, 17—7, 1 wahrscheinlich nicht herauszuschneiden ist. Der ganz besondere Wert von II Kor besteht darin, daß Paulus hier wie nirgends anderswo sein Herz öffnet und in sein Inneres schauen läßt. II Kor ist so der allerintimste und allerpersönlichste unter den Paulusbriefen, freilich darum auch der, wie schon gesagt, für uns am schwersten zu verstehende.

5. **Der Römerbrief.** Sein Gegenstück, das „unbrieflichste" unter den Schreiben des Apostels, ist der Röm-Brief. Sein Hauptzweck wurde vorhin schon kurz angedeutet: Paulus sucht die Verbindung mit der römischen Gemeinde, weil er, mit ihr im Rücken, nach Spanien will, um dort zu missionieren, es liegt ihm daran, das Vertrauen der römischen Gemeinde zu gewinnen. Diese Lage und diese Pläne des Apostels gehen mit voller Deutlichkeit aus Röm 15, 19—29 hervor: Paulus schreibt unmittelbar vor seiner letzten Jerusalemreise, zu einer Zeit, wo er seine Wirksamkeit im Osten selber als beendet ansieht, d. h. wohl während der drei Monate, die er nach Apgsch 20, 2 f. in Achaja zugebracht hat, vor Ostern (Apgsch 20, 6) des Jahres 55. Die Absicht des Röm im einzelnen noch genauer zu bestimmen, ist freilich nicht leicht. Wir wissen nicht einmal genau, wie die römische Gemeinde, an die Paulus schreibt, zusammengesetzt war, ob in ihr die geborenen Juden oder die geborenen Heiden die Mehrheit hatten; die Angaben des Schreibens, aus denen die Antwort auf diese Frage herausgelesen werden muß, sind nicht eindeutig. Überwiegend wahrscheinlich ist indes, daß die Heidenchristen den größeren Teil der Gemeinde ausmachten, und weiter ist wohl sicher, daß auch die Judenchristen keineswegs zu dem schroffen Typus der Judaisten, Gesetzeseiferer und Paulusfeinde gehörten, gegen die der Gal gerichtet ist. Eine andre Frage ist, wie weit denn eigentlich Paulus die Gemeinde zu Rom kennt, so daß er sich ein zuverlässiges Bild von ihr machen kann. Aber eine gewisse Kunde von ihr hat ihn erreicht, sonst könnte er nicht 14, 1—15, 7 schreiben. Die Hauptausführungen von Röm sind nicht gegen Judaisten, sondern gegen das Judentum gerichtet, und das Problem des ungläubigen Israel drückt nach 9—11 Paulus besonders schwer. Also wenn auch die Gemeinde zu Rom wesentlich heidenchristlich war, so können ihre Glieder doch mit dem paulinischen Evangelium noch wenig vertraut gewesen sein, und wohl die ganze Gemeinde, Judenchristen wie Heidenchristen, hatte den Angriff und die Kritik des ungläubigen Judentums zu fürchten. Hier setzt Paulus mit seinen Darlegungen ein, die darum auch so unpersönlich sind und den Brief stark in Stil und Art des Lehrschreibens hinübergehen lassen. Er will die Kraft

der Gemeinde stärken, sie festmachen und für sein Evangelium gewinnen, damit künftig ein starkes, gegenseitiges Vertrauen sie und ihn umschlinge. Dann wird er, wenn er mit der überaus wichtigen Gemeinde zu Rom gut steht, getrost an seine Arbeit im ferneren Westen gehen können. So wird der Röm „die Haupturkunde der paulinischen Religion, sein Glaubensbekenntnis", weil Paulus in ihm sein Evangelium, Religion wie Theologie, darstellt. – Die Einteilung und der Aufbau des Schreibens sind klar und einfach, obwohl Wiederholungen, Vorgreifen, Fallenlassen des Gegenstandes und anderes, was im Briefe nicht wundernehmen kann, leicht nachzuweisen ist (sehr deutlich 3, 1 – 8, was in 9 – 11 wieder aufgenommen wird). Nach dem brieflichen Eingang (1, 1—17) legt Paulus zunächst in dem ersten, größeren Teile theoretisch und lehrhaft sein Evangelium dar 1, 18—11, 36; 1, 18—3, 20: alle Menschen sind sündig, Gottes Gnade ist unentbehrlich, wenn es zum Heile kommen soll; diese Gnade wird nur dem Glaubenden zuteil (3, 21 – 30), und das kann, jüdischem Einwande gegenüber, aus der Schrift bewiesen werden (3, 31 – 4, 25), das beweist die innere Erfahrung (5, 1—11) und die große Parallele, die beiden Menschheitsanfänger, Adam und Christus (5, 12 – 21). Daß bei der Rechtfertigung aus dem Glauben aber nicht sittliche Gleichgültigkeit herauskommt, zeigen die folgenden Ausführungen (6 – 8). Der Gläubige ist neugeschaffen, mit Christus auferstanden, die Sünde hat keine Macht über ihn, der Geist, das göttliche Pneuma, das er besitzt, muß in ihm das Gute wirken, Gott selber hat die Gläubigen erwählt. Ein neuer Ansatz liegt 9, 1. In 9 – 11 behandelt Paulus Israels Unglauben gegenüber der Heilsbotschaft, er zeigt, wie Gottes Erwählung an einem Teile des hochbegnadeten Volkes doch in Erfüllung geht, und wie nach seinem geheimnisvollen Ratschluß ganz Israel gerettet werden soll, wenn zuvor die Fülle der Heiden eingegangen ist. Im paränetischen Teil, der 12, 1 beginnt, werden zunächst allgemeine Mahnungen zu einem heiligen Wandel gegeben, insbesondere wird Gehorsam gegen die Obrigkeit eingeschärft (12, 1 – 13, 14), dann wird eine Spaltung in der römischen Gemeinde berücksichtigt, die „Starken" und die „Schwachen" werden zu gegenseitiger Rücksicht ermahnt (14, 1 – 15, 13). Echt brieflich schließt Paulus 15, 14 – 33 mit der Schilderung seiner gegenwärtigen Lage, seiner Reisepläne, ab. Kap. 16 wird im wesentlichen nicht zum Röm gehören, sondern es ist ein nach Ephesus gerichtetes Empfehlungsschreiben für die „Diakonissin" Phöbe aus Kenchreä bei Korinth. Wie das Stück an den Röm gekommen ist, vermögen wir nicht zu sagen.

6. Die Gefangenschaftsbriefe. Die vier übrigen Briefe des Paulus, die unter seinem Namen gehen, Phil, Kol, Eph, Philem haben in ihren Entstehungsverhältnissen dies Gemeinsame an sich, daß sie von dem gefangenen Paulus herrühren oder herrühren wollen. Sie werden deshalb mit dem gemeinsamen Namen: die Gefangenschaftsbriefe bezeichnet. Als Paulus, bald nach Abfassung von Röm nach Jerusalem reiste, wurde er dort gefangengenommen und zunächst zwei Jahre in Cäsarea, dann nach langwieriger Reise zwei Jahre zu Rom in Haft gehalten. Aus der Zeit dieser Gefangenschaft, und zwar wohl der römischen, stammen die Briefe, soweit sie echt

sind. Und die Echtheit ist unzweifelhaft für Phil und Philem, mit überwiegender Wahrscheinlichkeit auch für Kol anzunehmen.

7. **Der Philipperbrief.** Daß Paulus, als er diesen Brief schrieb, gefangen war, folgt aus einer Anzahl von Angaben in dem Schreiben selber, vgl. sofort im Eingange 1, 7. 13 – 26. Aus 1, 13 (Prätorium) und 4, 22 („die aus dem Hause des Kaisers") ist zu schließen, daß es wohl die römische Gefangenschaft ist, in der er sich befindet. 1, 19 f. 22 – 24; 2, 23 zeigen, daß Paulus dem Ende seines Prozesses entgegensieht, und der gute Ausgang ist ihm wahrscheinlicher als der böse, auf den er sich aber auch gefaßt macht. Wenn der Apostel Frühjahr 58 nach Rom gekommen ist, dann ist der Brief in diesem oder im darauffolgenden Jahre geschrieben. Seine Veranlassung ist leicht zu durchsehen. Die Christen Philippis, der von Paulus selber gegründeten mazedonischen Gemeinde, hatten ihm durch ein angesehenes und beliebtes Gemeindemitglied, Epaphroditus, eine Geldgabe übersandt (2, 25 – 27; 4, 10 – 12), Epaphroditus war in Rom schwer, bis auf den Tod erkrankt, aber doch wieder genesen, und als er heimreiste, gab ihm Paulus den Brief mit (2, 26 – 30), in dem er mit dem Danke für die Liebe der Philipper allerlei Mitteilungen über seine gegenwärtige Lage und seine künftigen Aussichten, sowie allerlei Mahnungen an die Gemeinde verknüpft. Nach dem Eingange (1, 3 – 11), in dem der Apostel seiner Gewohnheit gemäß Gott für den guten Zustand der Leser dankt, macht er zunächst Mitteilungen über seine Lage (1, 12 – 26) und knüpft daran Mahnungen zu vollkommenem Wandel, besonders zu Einfalt, Liebe, Demut nach dem Beispiele Christi. 2, 19 – 30 macht Mitteilungen über Epaphroditus und über Timotheus, die beide bald, aber getrennt, nach Philippi kommen sollen. Hier erwarten wir bereits das Ende des Briefes, nämlich die mehr persönlichen Mahnungen (4, 1 – 9), und den Dank für die Gabe (4, 10 – 20) samt den angehängten Grüßen (4, 21 – 23). Dazwischen liegt nun aber noch Kap. 3, ein viel erwogenes Stück, das in sehr schroffem Tone, der auffällig stark aus der übrigen Haltung des Briefes herausfällt, vor Judaismus warnt. Ob es Juden sind, gegen die Paulus kämpft, oder seine alten judenchristlichen Gegner, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Wir erkennen nicht einmal dies genau, ob die Gemeinde zu Philippi von dieser Gefahr bereits ernsthaft bedroht ist oder vor ihr nur vorgreifend gewarnt werden soll oder ob endlich der Zorn des Paulus deswegen aufflammt, weil er in andern Gemeinden seines Missionsfeldes, vielleicht in Rom selber, ganz neuerdings böse Erfahrungen gemacht hat. Aber das Kap. 3 herauszuschneiden oder gar es dem Apostel abzusprechen, liegt keine Veranlassung vor. Aus 3, 1 indessen wird (wenn es nicht zum Vorhergehenden zu nehmen ist) vielleicht der Schluß zu ziehen sein, daß Paulus in einem uns verloren gegangenen Briefe bereits die Philipper vor den bösen Feinden gewarnt hatte. – Der ganze Brief ist überaus innig, mild und persönlich geschrieben, mit Ausnahme nur von 3, obwohl gerade das Persönliche, der Hinweis auf das Vorbild des Paulus selber, auch hier stark durchschlägt. – Neben dem Rätsel, das Kap. 3 aufgibt, ist in den Abfassungsverhältnissen des Schreibens noch der Ort, von dem aus es gesandt

ist, umstritten. Außer der römischen Gefangenschaft, die oben als wahrscheinlich bezeichnet wurde, kommen auch die zwei Jahre cäsareensischer Gefangenschaft in Betracht, und keineswegs ausgeschlossen ist, daß der Brief in einer uns wenig erkennbaren Haft geschrieben ist, die Paulus am Ende der sogenannten dritten Reise in Ephesus leiden mußte.

8. Der Philemonbrief. Von den übrigen Gefangenschaftsbriefen müssen Kol und Philem gleichzeitig geschrieben sein. Der kleine Philem-Brief ist ein Schreiben, das an einen einzelnen Mann, den, wie es scheint, angesehenen und wohlhabenden Christen Philemon gerichtet ist. Diesem war ein Sklave, Onesimus, entlaufen, der auf seiner geglückten Flucht mit dem gefangenen Paulus in Rom, vielleicht schon in Cäsarea zusammengekommen war. Paulus hatte ihn bekehrt (10) und ihn dann seinem Herrn zurückgesandt, wobei er in dem kleinen, aber sehr schönen und liebenswürdigen Schreiben Fürbitte für den Schuldigen einlegte. — Das Schreiben, das Onesimus mitbekam, gehört in seiner Entstehung aufs engste mit Kol zusammen, einmal weil Philemon in Kolossä wohnte: sein Verwandter und Hausgenosse (vielleicht sein Sohn) Archippus (Philem 2) erscheint Kol 4, 17 in Kolossä und Kol 4, 9 wird Onesimus als Kolosser bezeichnet. Auch reist nach Kol 4, 7—9 Onesimus in der Begleitung des Tychikus, der den Kol-Brief an seinen Bestimmungsort bringt, und die Mitgrüßenden von Philem 24 sind in der Hauptsache die gleichen wie die von Kol 4, 11, namentlich, wenn man Philem 24 statt Ἰησοῦ: Ἰοῦστος liest, eine sehr empfehlenswerte Konjektur.

9. Der Kolosserbrief. Im Kol-Brief wendet sich Paulus an eine Gemeinde, die ihm persönlich fremd ist. Nicht er hat sie gegründet (2, 1), sondern Epaphras (1, 7). Dieser Epaphras, ein Jünger des Paulus und ein geborener Kolosser (4, 12), ist jetzt bei Paulus, und dieser verdankt ihm die Nachrichten, auf Grund deren der Brief geschrieben ist. Neben vielem Erfreulichen hat Epaphras auch einiges Ernste mitteilen müssen, vor allem hat er über das Eindringen einer Irrlehre berichtet. Gegen sie wendet sich nach dem üblichen Eingang der Paulusbriefe (Zuschrift und Danksagung an Gott) der erste Hauptteil, der dogmatische, des Briefes, in dem schon 1, 9—23 die überragende Würde des Christus gegenüber aller Schöpfung, auch den hohen Engelwesen, festgelegt wird, und in dem sodann 2, 1—23 Paulus die Irrlehre ausführlicher und deutlich bekämpft. Ein zweiter paränetischer Teil gibt Anweisungen, wie nach dem rechten Verhalten der Gläubigen zu ihrem Haupte, Christus, (3, 1—4) ihr sittliches Handeln sich einrichten soll, das der Einzelnen sowohl (3, 5—17 Individualethik) wie auch das der einzelnen Stände und Klassen in der Gemeinde (Haustafel 3, 18—4, 1); Mahnungen zum Gebete und zum rechten Wandel nach außen hin (4, 2—6) schließen den Teil ab, und das Briefende (4, 7—18) bringt persönliche Meldungen und Mitteilungen. Die Echtheit des Briefes vorausgesetzt, ist er samt Philem wahrscheinlich aus der römischen Gefangenschaft des Paulus geschrieben, vgl. 4, 2f. mit Apgsch 28, 31; 4, 10 und Philem 24. Markus ist nach altkirchlicher Überlieferung um das Jahr 60 herum in Rom zu suchen. Möglich aber ist auch Abfassung in Cäsarea. Im ersten Falle ist er in das Jahr 56, im zweiten in das Jahr 58 zu setzen. — Die Irrlehre, deren

Bekämpfung die hauptsächlichste Veranlassung des Schreibens ist, zeigt deutlich gnostisch-asketische Züge in Verbindung mit jüdisch-gesetzlichem Wesen. Engelverehrung (2, 8. 18. 20), mystische Riten (2, 18), asketische Vorschriften über Essen und Trinken und über heilige Tage, Sabbate und Neumonde, (2,16) verbinden sich mit der Forderung der Beschneidung (2,11 – 13). Die Lehre wird 2, 8 als Philosophie bezeichnet, was wohl auf allerlei gnostische, vielleicht astrologische Weisheit zu beziehen ist. Es müssen Vertreter synkretistischer, also gnostischer, hellenistisch-orientalischer Frömmigkeit gewesen sein, die sich in Kolossä an die christliche Gemeinde herangedrängt hatten. — Die Echtheitsfrage dreht sich hauptsächlich um folgende Punkte: 1. Kann so früh, zu Lebzeiten des Paulus, eine gnostische Lehre zu einer Gefahr für eine christliche Gemeinde geworden sein? Darauf ist unbedingt mit „ja“ zu antworten, denn die Gnosis ist, wie wir jetzt deutlich sehen, älter als das Christentum. 2. Kann Paulus Christusspekulationen vertreten haben, wie sie der Brief vorträgt, vgl. 1, 16—19. 29; 2, 9f. 14f.: Christus als Haupt und Besieger des Engelstaates, als Weltziel, als πλήωμα. Aber die Ansätze zu dieser Vorstellung von der allbeherrschenden, kosmologischen Bedeutung des Christus sind in den echten Briefen des Paulus deutlich vorhanden, vgl. Phil 2, 5. 9 – 11; I Kor 8, 6; Gal 4, 8 f.; II Kor 4, 4; 5, 19; 8, 9. Wenn Paulus neuen Spekulationen gegenübertritt, wie sie die Irrlehrer vorbringen, muß er aus seiner Christologie allerlei herausholen, was er an andern Stellen auszusprechen keine Veranlassung hat. 3. Das am meisten zum Nachdenken Stimmende sind die Beobachtungen, die sich auf Stil und Sprachgut (Hapaxlegomena) beziehen. Aber für das zweite gilt die eben gemachte Bemerkung mit: neue Dinge verlangen neue Worte. Der schleppende, schwerfällige Stil indessen, der namentlich im ersten Hauptteile hervortritt, vgl. 1, 3 – 8. 9 – 20. 21 – 23; 2, 9 – 15, wird immer die Wagschale der Unechtheit etwas belasten. Möglich ist auch, daß ein alter, echter Paulusbrief stellenweise überarbeitet worden ist.

§ 21. Die nachpaulinischen Briefe des Neuen Testaments

Alles übrige, was wir an Briefen im NT erhalten haben, ist nachpaulinischen Ursprungs. Von dem, was unter des Paulus Namen im Kanon steht, rechnen wir zu der nachpaulinischen Literatur, wie schon oben angedeutet, folgende Stücke: Eph, die drei Pastoralbriefe und Hebr; weiter treten in die Gruppe der nachpaulinischen Briefe des NT.s die sieben katholischen Briefe.

1. Der Epheserbrief. Der Epheserbrief trägt seinen Namen insofern mit Unrecht, als schon nach der handschriftlichen Überlieferung die Worte ἐν Ἐφέσῳ (1, 1) mit den ältesten und besten Zeugen zu tilgen sind; der Brief geht überhaupt nicht an eine einzelne Gemeinde, sondern an einen weiteren Kreis, und das Briefliche des Eingangs und Schlusses ist eine schriftstellerische Einkleidung. Das Schreiben ist in Wahrheit kein Brief, sondern eine Meditation, ein Lehrvortrag homiletischen Charakters. Sein Inhalt ist zunächst der dankbare Lobpreis Gottes und Christi dafür, daß

die Heidengemeinde entstanden ist und nun in der werdenden Kirche Juden und Heiden sich zusammenfinden, nachdem der Wall zwischen Gott und den Menschen niedergelegt ist; Gottes Gnade hat die Erwählung und Erlösung geschaffen (1, 3—3, 21). Im zweiten Hauptteile folgen dann Ermahnungen, die zu würdigem, christlichem Wandel auffordern, die einzelnen Stände der Gemeinde anreden, die geistliche Waffenrüstung des Gläubigen schildern (4, 1 – 6, 20). – Der Nachweis, daß Eph nachpaulinischer Herkunft ist, ist nicht mit Sicherheit zu führen; inhaltlich bietet der Brief nichts, was Paulus nicht geschrieben haben könnte. Die Hauptbedenken machen der Stil, die langen, schweren, immer wieder sich weiter windenden Sätze, die in ihrer ununterbrochenen Aufeinanderfolge zur schriftstellerischen Art des Paulus schlecht passen, weiter das enge literarische Verhältnis zu Kol, endlich einzelne Ausdrücke und Wendungen, die „heiligen Apostel" 3, 5, die Apostel und Propheten 2,20, die Hyperbel von 3,8 gegenüber I Kor 15,9f. u. a. m., sowie mancherlei Unpaulinisches im Sprachgut. Immerhin ist aber die kritische Untersuchung über Eph noch nicht abgeschlossen, auch harrt die Frage nach seinem Verhältnis zu Kol noch ihrer endgültigen Lösung. Da bereits I Petr Benutzung von Eph zeigt (vgl. unten S. 82), muß dessen Entstehung spätestens um etwa 80 angesetzt werden. Ein Mann aus dem größeren Kreise der Paulusschüler redet hier zu uns, und er schreibt vermutlich in Kleinasien.

2. Die Pastoralbriefe. Auch in den Pastoralbriefen ist die Untersuchung noch nicht zu Ende geführt. Doch kann als ziemlich allgemein angenommen dies gelten, daß sie in der vorliegenden Form nicht von Paulus herrühren können. Einzelne Briefstücke oder kurze Briefchen von der Hand des Apostels können in ihnen aufgenommen sein – II Tim 4, 9 – 22; Tit 3, 12 – 15 kommen hierfür vor allem in Betracht – aber diese und vielleicht andre kurze Stücke geben den Briefen nicht ihre bezeichnende Eigenart. Sie sind antihäretische (antignostische) Streitschriften der nachpaulinischen Zeit, in denen mit der Ketzerpolemik vor allem umfangreiche Anweisungen über die Gemeindeordnung, besonders die Gemeindeverfassung gegeben werden. Aus der Sprache, den Lehranschauungen, der Frömmigkeit, den Gemeindezuständen, der Verfassung, auch der Lage, in der die beiden angeredeten Paulusschüler sich der Gemeinde und dem Apostel selber gegenüber befinden, flicht sich ein ziemlich umfangreicher Beweis zusammen, aus dem sich die Unechtheit dartun läßt. Das Briefliche ist auch hier zur Einkleidung geworden, wir haben es nicht mit echten Briefen, sondern mit „Episteln" zu tun, Kunstprodukten, die die Form und den Stil von Briefen annehmen. Die Gemeindeorganisation, an ihrer Spitze der Bischof und die Presbyter, ist schon vorhanden, sie ist erstarkt und hat sich bewährt in dem gefährlichen Kampfe gegen die Gnosis, nun soll sie und ihre Verfestigung unter die überragende Autorität des großen Apostels gestellt werden – das ist wohl der Hauptsinn dieser Episteln. Die Briefform wurde gewählt, weil man gewohnt war, Paulus in Briefen reden zu hören; sehr deutlich aber kündet sich in weiten Teilen der Briefe der Stil der „Kirchenordnung" an, die in der späteren christlichen Literatur

eine breite Entwicklung nimmt (Didache, Apostolische Kirchenordnung u. a.). — Die Pastoralbriefe müssen vor 110 etwa entstanden sein, denn Polykarp von Smyrna, der nicht viel später schreibt, kennt sie bereits, vgl. Polyk. 4, 1 mit I Tim 6, 10 f., vielleicht auch Polyk. 9, 2 mit II Tim 4, 10. Wenn die Pastoralbriefe bereits den einen Bischof an der Spitze der Gemeinde kennen, was sehr wahrscheinlich ist (vgl. unten im § 73), dann werden sie nicht vor etwa 90 entstanden sein. Der Zeitansatz 90—100 und als Entstehungsort Asien, das die Kirchenverfassung früh ausgebildet hat, können als verhältnismäßig beste Datierung der Schreiben angesehen werden.

3. **Der Hebräerbrief.** Ein schwieriges, vielbehandeltes und in verschiedener Weise gelöstes Problem bietet der Hebr-Brief. Als paulinisch ist er in den Kanon gekommen, nicht ohne langen Widerspruch namentlich der lateinischen Kirche (vgl. darüber unten §§ 35 und 36). Daß er aber nicht paulinisch ist, ist vollkommen sicher, er selber erhebt keinen Anspruch darauf, es zu sein. Er beginnt auch nicht wie ein Brief, endet aber wie ein solcher, vgl. besonders 13, 18—25. In seinen Hauptausführungen ist er eine Predigt, ein Lehrschreiben, und der Zweck seiner Ausführungen ist, die Überlegenheit des neuen Bundes über den alten und sein Priester- und Opferritual darzutun. Die Erhabenheit des Sohnes über die Engel, über Moses sind schon Hauptthemen der einführenden Kapitel (1—4), und im Hauptteile (4, 14—10, 18) wird die unbedingte Überlegenheit des Hohenpriesters und Mittlers, Christus, und seines Opfers über das atliche Priestertum dargelegt: Christus der Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks, dem selbst Abraham gezehntet hat. Von 10, 19 ab beginnt die Paränese, die vor allem Glauben, Geduld im Leiden, Treue empfiehlt. — Der Verfasser des Briefes muß ein Mann der zweiten Generation sein (2, 3 f.), ein Lehrer der Gemeinde (5, 12 vgl. überhaupt 5, 11—6, 9). Zur Zeit, wo er schreibt, weilt er gezwungen fern von seiner Gemeinde (13, 19), Verfolgung, auf die im Briefe öfters angespielt wird, scheint ihn verschlagen zu haben. Die Empfänger des Schreibens sind ein bestimmter einzelner Kreis, eine Einzelgemeinde oder ein eng zusammenhängender Kranz von Einzelgemeinden. Sicher sind es geborene Heiden, nicht Juden, aber freilich Heidenchristen, die in einer gewissen Gefahr stehen, sich vom Judentum und seinem Zeremonialwesen, seinen alten Offenbarungen imponieren zu lassen. Das zeigt der Inhalt des Briefes. Auf die Frage, wo wir den Leserkreis zu suchen haben, ist die verhältnismäßig beste Antwort: in Rom. Hebr 10, 32—34 blickt auf die neronische Verfolgung zurück, die Verfolgung, die gegenwärtig die Gemeinde bedrückt (12, 4 u. a.) ist die domitianische. Auf Rom weist der Ausdruck „die von Italien" (13, 24), womit ein Kreis italienischer, vorab römischer Christen gemeint sein wird, der fern von der Heimat an dem Orte weilt, von dem aus der Verfasser selber schreibt. Auf Rom mag Timotheus hinweisen (13, 23), wenn dies der Paulusschüler ist. In einem römischen Schriftstücke finden wir die älteste Benutzung von Hebr: I Clem 36 kennt und verwendet Hebr 1, 5—14. Da I Clem etwa 96 geschrieben ist, so haben wir damit auch einen Zeitansatz für Hebr gewonnen, der vor 96 entstanden sein muß. Auf der

andern Seite wird er sicher nicht vor 70 geschrieben sein. Mit dem Ansatze 80—90 etwa wird man, soweit wir bis jetzt sehen können, die Entstehungszeit des Briefes am besten festlegen können. Mannigfache Versuche, das Schreiben einer bestimmten Persönlichkeit des paulinischen Kreises zuzuweisen (Barnabas, Apollos, Silvanus, Aquila oder Priska), sind in neuerer Zeit gemacht worden, sie gehen zum Teil schon in sehr alte Zeit zurück. Mehr als eine Möglichkeit kann für keine dieser Hypothesen beansprucht werden.

4. Die katholischen Briefe. Die Reihe der nachpaulinischen Briefe des NT.s setzt sich mit den katholischen Briefen des Kanons fort. Fast alle diese Dokumente frühen Christentums stehen auch mehr oder minder deutlich unter dem unmittelbaren und mittelbaren Einfluß der früh gesammelten und vielgelesenen Paulusbriefe. Das ist freilich eine Anschauung, die nicht von der gesamten Fachwissenschaft vertreten wird, ein Teil der in Betracht kommenden Gelehrten möchte diesem oder jenem der katholischen Briefe ein höheres Alter zuschreiben, als es die Paulusbriefe besitzen. Ein solches wird insonderheit gelegentlich für den Jak-Brief gefordert. Im ganzen kann man aber doch sagen, daß leidliche Übereinstimmung in wichtigen Fragen der Datierung dieser außerpaulinischen Episteln des NT.s erzielt ist, und daß die Mehrzahl der Forscher auch dem Jak- und dem I Petr-Briefe, selbst wenn sie die beiden für echt ansehen, kein höheres Alter zuschreiben als den Paulusbriefen. Für die Joh-Briefe, für Jud- und II Petr-Brief kommt vorpaulinische Abfassung überhaupt nicht in Frage. — Den Namen katholische Briefe kannte und gebrauchte schon die alte Kirche zur Bezeichnung unserer Briefgruppe, vgl. Euseb. II 23,24f., der von den ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιστολῶν und den ἑπτὰ λεγομένων καθολικῶν redet. Die Bezeichnung geht aber noch weiter ins 3. Jhrh. hinauf (Origenes, vielleicht auch schon Clemens von Alexandrien), und sie will die betreffenden Briefe, oder genauer mehrere unter ihnen, und zwar gerade die längsten und wichtigsten, nicht als solche bezeichnen, die überall angenommen und anerkannt und deswegen katholisch seien, sondern im Gegensatz zu den Paulusbriefen mit ihren festumrissenen Adressen als solche, die sich an einen größeren Kreis, an die Allgemeinheit wenden. Schon die alte Kirche hat also gut den Unterschied gefühlt, der in dieser Hinsicht zwischen Röm, I Kor, Gal oder einem anderen Paulusbriefe und zwischen einem Briefe mit der Aufschrift von Jak oder I Petr und einem Briefanfange wie I Joh 1, 1—4 besteht. Die Geschichte der Aufnahme unserer Briefe in den Kanon ist lange und schwankend (vgl. den nächsten Teil über die Kanonsgeschichte).

5. Der I Petrusbrief. Eine Enzyklika, an einen weiten Kreis gerichtet, ist der erste Petr-Brief. Nach der Zuschrift geht er an die Christen von Kleinasien; fast alle römischen Provinzen Kleinasiens werden in 1, 1f. aufgezählt. Und zwar sind die Leser Heidenchristen, wie 1, 14. 18; 2, 9f. und vor allem 4, 3f. deutlich beweisen. Die Worte des Eingangs ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς sind demnach nicht auf gläubige jüdische Diaspora, sondern symbolisch auf das christliche Gottesvolk in der Zerstreuung der Welt zu deuten. Die großen Grundgedanken des

sehr würdigen und schönen Briefes, der im einzelnen keine scharfe Disposition aufweist, sind: herrlich und erhaben ist die „Hoffnung" des Christenstandes, die sich in der Zukunft gebührend offenbaren wird, wenn auch in der Gegenwart Leiden dem Gläubigen reichlich zuteil werden; darum — das ist die Paränese — gilt es der großen anvertrauten Hoffnung würdig zu wandeln und sich durch die Gefahren und Verfolgungen nicht abschrecken zu lassen, die das Christsein mit sich bringt. Geduld in Leiden auf Hoffnung hin ist das durchgehende Thema des Briefes, der seinem Stile nach eine Predigt ist. – Daß der Brief vom Apostel Petrus geschrieben sein sollte, wie die Zuschrift besagt, ist eine überaus schwierige Annahme. Eine Reihe wichtiger Gründe und Beobachtungen läßt sich dagegen anführen: kein einziger Hinweis auf die persönliche Jüngerschaft des Petrus außer dem mehrdeutigen „Zeugen der Leiden Christi" (5, 1), keine lebendige Erinnerung an Predigt und Auftreten Jesu, keine Verwendung der grundlegenden Stücke aus der synoptischen Verkündigung (Gottesreich, Gottes- und Menschensohn); hingegen ein gutes gewandtes Griechisch, durchgehende Benutzung der LXX, und vor allem eine sehr deutliche Anlehnung an Paulus und seine Briefe, besonders an Röm und Eph, vgl. I Petr 2, 13 – 17; 3, 8 f. 22, vgl. dann aber überhaupt die Sprache, das gesamte religiöse und theologische Vorstellungsgut des Briefes. Man kommt, wenn man den Brief als echt ansieht, in die sehr schwierige Lage, annehmen zu müssen, daß Petrus an die paulinischen Gemeinden Asiens noch vor dem Tode des Paulus ein Schreiben geschickt habe, das nur im Paulinismus lebt und und von der ganz andersartigen Frömmigkeit des Petrus, von der eigentümlichen Würde und den Ansprüchen seiner Person nichts ahnen läßt. Die Schwierigkeit wird freilich gemildert, wenn man auf Grund von 5, 12 Silvanus als den wahren Verfasser ansieht. Aber auch dann kann man den Brief, der so viel von Leiden und Verfolgungen, und zwar auch solchen, an denen die Staatsgewalt beteiligt ist, redet, unmöglich in der Zeit der ersten Generation, also zu Lebzeiten des Petrus, unterbringen. Verfolgungen und Verurteilungen beginnen, soweit wir sehen können, im Osten des Reiches erst unter Domitian. Daß die Verfolgungen den Christen noch neu sind, empfiehlt, die Anfangszeit von Domitians Regierung, die Jahre 81 – 90 etwa, anzunehmen. Entstehungsort wird wahrscheinlich Asien sein oder aber vielleicht (wegen 5, 13 Babylon-Rom) die Welthauptstadt. Auf jeden Fall war noch vor dem Ende des Jahrhunderts I Petr in Rom bekannt, denn I Clem (16, 17; 36, 2; 49, 5) benutzt ihn.

6. Der Jakobusbrief. Unerfreulich wenig und nichts, was sich zu einem einheitlichen Bilde zusammenfügt, läßt sich über den Jak-Brief sagen. Die Annahme, daß er vom Herrenbruder Jakobus herstamme, und demnach Anfang der 60 er Jahre spätestens, vielleicht aber auch bedeutend früher, vor allen Paulusbriefen geschrieben sei, leidet an zu großen Schwierigkeiten: das Gesetz, das „vollkommene, königliche Gesetz der Freiheit" (1, 25; 2, 8. 12), für das der Brief eintritt, ist nicht das mosaische Gesetz, für das Jakobus gekämpft hat, sondern die neue Lebensordnung

der Christen, die im Liebesgebot gipfelt. Stil und Sprache zeugen für einen Verfasser, dessen Muttersprache nicht Aramäisch, sondern Griechisch war und der die LXX las und kannte. Und die „zwölf Stämme der Diaspora" in der Zuschrift können so gut wie in der Parallele I Petr 1, 1 f. allegorisch aufgefaßt und auf das ganze Christenvolk gedeutet werden. Der Inhalt des Schreibens ist eine Reihe von praktischen Mahnungen, die sehr lose aneinandergereiht, oft nur durch Stichworte miteinander verbunden sind und die sich gegen allerlei Mißstände in den angeredeten Gemeinden wenden. Streit, Neid, Hader, Zorn, Freude am Schwatzen und Disputieren, ein unfruchtbares Namenchristentum, unziemliche Berücksichtigung der Reichen, Geiz und Gewinnsucht u. a. m. sind die Flecken, die den Christenstand der Leser entstellen. Sehr stark sind in Stil und Inhalt die Entlehnungen, die der Verfasser bei der jüdischen Weisheit macht, aber auch die Formen der griechischen Diatribe (kurze Glieder, Fragen, Parataxe) sind ihm nicht fremd. Verhältnismäßig sicher ist, daß 2, 14–26 falsche Folgerungen aus der paulinischen Rechtfertigungslehre bekämpft, die paulinische Problemstellung und die paulinische Fassung von Röm 4 sind hier berücksichtigt, und die Lösung, zu der Jak kommt (glauben, doch die Werke nicht lassen) wird auch in andern Schriften der nachpaulinischen Zeit ähnlich vorgetragen (I Clem 31–34). Seine Autorität als des großen Führers der Urgemeinde, des Bruders Jesu kehrt der Verfasser des Briefes nirgends hervor, in 3, 1 hören wir einen Lehrer der Gemeinde sprechen. Sehr schwierig ist die Näherbestimmung von Zeit und Ort des Briefes. Zunächst muß die ganze nachpaulinische Zeit bis weit ins 2. Jhrh. offenbleiben. Es scheint nun aber, daß der I Petr in Jak benutzt wird, vgl. Jak 1, 1. 2. 3. 21; 4, 6–10; 5, 20 (und die Parallelen aus I Petr bei Nestle am Rande). Dann wird für Jak der frühste Zeitpunkt der Entstehung das Jahr 80 etwa sein. Und allzuweit darf man auf der andern Seite nicht über 100 hinausgehen, weil die Verfassung der Gemeinden offenbar noch recht frei, die pneumatische Begabung verbreitet (3, 1 f.), die Häresie wenig gefährlich ist (doch vgl. 3, 15). So mag der terminus ad quem das Jahr 100 etwa sein. Über den Entstehungsort läßt sich kaum etwas sagen, was über bloße Vermutung (Syrien?) hinausginge.

7. **Der I Johannesbrief.** Der letzte unter den drei „großen" katholischen Briefen ist der I Joh-Brief. Obwohl eine scharfgegliederte Disposition auch in ihm nicht nachzuweisen ist, kann sein Inhalt leicht aufgefaßt und bezeichnet werden. Hinter 3, 18 liegt ein Haupteinschnitt, und die davorliegenden Ausführungen des ersten Hauptteiles legen den Wandel im Lichte, das ist in Liebe und Gerechtigkeit, dar, der das Kennzeichen der wahren Gotteskinder ist. Der zweite Hauptteil zeigt, wie zum Wandel in Licht und Liebe der rechte Glauben, nämlich der an den fleischgewordenen Gottessohn hinzutreten muß. Dieser Glaube und die dazu gehörende Liebe, die Bruderliebe innerhalb der Lichtgemeinde, die an Jesus Christus gläubig geworden ist – das sind die beiden großen Gebote Gottes, und die Hauptgegenstände der Ausführung. Sie werden als solche

3, 23 in programmatischer Weise zusammengestellt. Das was den Ausführungen des Schreibens ihre eigentümlich bestimmte Haltung gibt, ist endlich dieses, daß sie von Anfang bis zu Ende gegen eine Härese gerichtet sind, die die Gemeinden gefährdet, und die nicht den rechten Glauben an Christus und nicht den rechten Wandel in der Bruderliebe aufzuweisen hat. – Im Briefe selber nennt sich nirgends ein Verfasser mit Namen, wie überhaupt im ganzen Schreiben kein Eigenname irgendwelcher Art vorkommt. Das gibt dem Briefe von vornherein einen unbrieflichen, epistelartigen Charakter. Er ist nicht an eine bestimmte einzelne Gemeinde, sondern an einen weiteren Leserkreis gerichtet. Der Verfasser fühlt sich (mit andern zusammen) diesem Kreise gegenüber in einer Autoritätsstellung, er will zu den Aposteln gehören, d. h. nicht ausdrücklich zu den Zwölfen, wohl aber zu den Augenzeugen des Lebens Jesu, deren Beruf es ist, von dem, was sie gesehen, geschaut und gehört haben, Zeugnis abzulegen, um durch die Verkündigung auch andre zu gewinnen (1, 1 – 5; 4, 6. 14). Überall im Briefe, in den Anreden (τέκνα, τεκνία), im Tone der Paränese merkt man, daß ein Mann hier sprechen will, der für sich ein hohes und festgegründetes Ansehen beansprucht, das sicher auch auf dem Alter des Verfassers steht. – Auf die Frage nach dem Namen des Briefsenders antwortet die Überlieferung des ausgehenden 2. Jhrh. einstimmig (Afrika, Rom, Ägypten, Asien), daß Johannes, der Zebedäussohn, von dem das 4. Evangelium herrühre, auch den Brief geschrieben habe. Der literarkritische Vergleich von Joh-Evangelium und I Joh zeigt auch unwiderleglich, daß die beiden Schriften von einer Hand geschrieben sind oder doch aus demselben sehr engen Kreise hervorgegangen sind: die Sprache und der Stil, weiter die religiöse und theologische Begriffswelt sind aufs engste miteinander verwandt, sind einander gleich. Nur in wenigen untergeordneten Beobachtungen lassen sich im Briefe Eigentümlichkeiten, kleine Abweichungen gegenüber dem Evangelium feststellen (sehr bekannt: der Paraklet I Joh 2, 1 gegenüber Joh 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7). Wenn I Joh von demselben Verfasser wie das Evangelium oder doch aus dem kleinen Kreise eng verbundener Jünger und Schüler des asiatischen „Johannes“ herstammt, dann hängt seine Datierung aufs engste mit der schwierigen Datierung des 4. Evangeliums zusammen, von der wir später noch näher hören werden. Wie das Evangelium, so wird auch der Brief vermutlich in Asien entstanden sein, und seine Entstehung mag in die nämliche Zeit wie die des Evangeliums fallen, nämlich um das Jahr 100 etwa. Veranlaßt ist er vor allem durch die gnostische Gefahr, die überaus deutlich in ihm bekämpft wird, und die dicht beieinander liegenden Gemeinden Asiens werden leicht als die Empfänger des Schreibens angesehen werden, das nicht an eine bestimmte einzelne Gemeinde, sondern an einen größeren Kreis von Gemeinden geht. Zur Abfassung des Briefes in Asien um 100 etwa passen auch seine ältesten Bezeugungen: die Asiaten Polykarp von Smyrna (Polyk. Phil. 7, 1) und Papias (Eusebius, Kirchengesch. III 39, 17: „er – Papias – bringt Beweisstellen aus dem früheren Briefe des Johannes“) sind die ältesten Schriftsteller, die Kenntnis des Briefes zeigen.

8. Der II und III Johannesbrief. Antihäretisch wie der I ist auch der kurze II Joh-Brief. Die Hauptausführung 4—11, die von einem Briefeingange und Briefschlusse eingerahmt wird (1—3 und 12.13) enthält die dringende Mahnung an die Leser, an Gottes Geboten, d. i. an der Liebe, festzuhalten und der Irrlehre zu widerstehen, die nicht bekennt, Jesus Christus sei im Fleische gekommen. Glaube und Liebe sind also auch hier die Grundgebote der Paränese. Der persönlichste von allen drei Briefen ist ohne Zweifel der III Joh-Brief, der dem angeredeten Gajus gewisse fromme umherziehende Wanderprediger empfiehlt (3—8), über einen diesen Predigern feindlichen Mann namens Diotrephes klagt (9 f.) und endlich einem gewissen Demetrius, der in der gleichen Gemeinde wie Gajus und Diotrephes zu suchen ist, ein gutes Zeugnis ausstellt. Briefeingang (1 f.) und Briefschluß (13—15) umrahmen auch hier die Hauptausführungen. — Der Verfasser der beiden Briefe nennt sich an ihren Eingängen wenn schon nicht mit dem Namen, so doch mit einer allgemeinen Charakteristik: der Älteste (ὁ πρεσβύτερος). Die Bezeichnung ist ein Ehrenname, der aber leider seinerseits wieder große Rätsel aufgibt. Der Briefsender muß derselbe sein, der I Joh geschrieben hat, I Joh ist für jeden Fall aus dem gleichen engen Kreise hervorgegangen, in dem der Presbyter von II und III Joh steht. Die Verwandtschaft zwischen den drei Stücken, namentlich zwischen II und I Joh, ist überaus eng, sodaß ein Zweifel hier unmöglich ist. So werden wir auch II und III Joh vermutlich in Asien und in der Zeitnähe von I Joh und Ev. Joh entstanden denken, also etwa um das Jahr 100. — Mit der vielerklärten Zuschrift von II Joh: ἐκλεκτῇ κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς ist nicht viel anzufangen. ἐκλεκτῇ oder κυρίᾳ groß zu schreiben und als Eigennamen zu fassen, und den Brief so an eine angesehene christliche Frau und ihre Kinder gerichtet sein zu lassen, ist aus sprachlichen, auch sachlichen Gründen nicht möglich. Die verhältnismäßig beste Erklärung ist, mit Heranziehung von 13 die „auserwählte Herrin" als eine Gemeinde zu verstehen, deren Kinder die Gläubigen der Gemeinde sind. Aber wo diese Gemeinde zu suchen ist, kann dem Briefe nicht entnommen werden, ebensowenig wie genauer anzugeben ist, in welcher Gemeinde die Männer des III Joh, Gajus, Demetrius, Diotrephes zu suchen sind.

9. Der Judasbrief. Die Reihe der katholischen Briefe schließt mit dem Briefpaare: Jud—II Petr ab. Diese beiden gehören eng zusammen, weil II Petr 1, 20—3, 3 eine genaue und in sich geschlossene Parallele zu den Hauptausführungen von Jud bildet und auch noch andre Stellen in II Petr Anklänge an Jud aufweisen. Das literarische Problem, das diese Verwandtschaft stellt, ist mit großer, kaum zu bezweifelnder Sicherheit dahin zu lösen, daß II Petr das spätere, abhängige Schriftstück ist. Jud zeigt einen klaren, wohlgeschlossenen Zusammenhang, der in II Petr durch Zusätze und Ausbesserungen öfters dermaßen entstellt wird, daß der Text sich bis zur Unklarheit verschiebt (vgl. II Petr 2, 4. 6—9 mit Jud 6 f. oder II Petr 2, 15 f. mit Jud 11); weiter werden die Anführungen aus pseudepigraphischen Schriften, die Jud 9 und 14 f. unbefangen bringt, in II Petr ausgemerzt und bis zur Unkenntlichkeit verwischt; auch die Schilderung

der bei den Agapen mitschmausenden Häretiker, wie sie Jud 12 bringt, ist in II Petr 2, 13 als nicht mehr zutreffend und zeitgemäß geändert worden. — Hauptinhalt und einziger Zweck von Jud ist die Bekämpfung einer frechen, greuelvollen Irrlehre, vgl. 3—23; was voransteht und nachfolgt, ist nur Zuschrift und Schlußdoxologie. Nach eigener Aussage des Schreibens will es verfaßt sein von Judas, Jesu Christi Knechte, Bruder des Jakobus. Es kann kaum bezweifelt werden, daß Jakobus der berühmte Herrenbruder, Judas mithin auch einer von den Brüdern Jesu sein soll (Mk 6, 3). Die Näherbezeichnung: „Bruder des Herrn" oder „Bruder Jesu" wird vermieden, ebenso wie sie auch Jak 1, 1 nicht angewendet wird. Das eigentlich Briefliche tritt in dem Schreiben stark zurück, es geht nicht an einen bestimmten Kreis von Empfängern, sondern hat eine ganz weite ökumenische Bestimmung: die Berufenen, die in Gott Vater geliebt und in Jesus Christus bewahrt sind (1). Als ziemlich sicher kann von vornherein gelten, daß das Schreiben an geborene Heiden gerichtet ist und daß diese außerhalb Palästinas zu suchen sind: zu dieser Annahme zwingt die Art der bekämpften Häresе, die auf jüdischem Boden undenkbar ist, weiter die Überlegung, daß der Herrenbruder Judas an judenchristliche Leser Palästinas schwerlich einen griechischen Brief geschickt hätte. Aber freilich — es ist überhaupt die Frage, ob wir die Hand des Herrenbruders in dem Schreiben zu erkennen haben. Hauptzweck des Briefes ist die Bekämpfung einer libertinischen gesetzlosen Gnosis, deren Anhänger in Unzucht und Schwelgerei wandeln (1.7f. 10—18), und deren Wege noch nicht von denen der Gemeinde geschieden sind (12). In der eigentlich apostolischen Zeit stehen wir bei dieser Erscheinung schwerlich, auch wird gelegentlich (17) auf die apostolische Verkündung als auf eine schon vollzogene Tatsache der Vergangenheit hingewiesen; die Art, wie von dem „ein für allemal den Heiligen überlieferten Glauben", und vom „sehr heiligen Glauben" gesprochen wird (3. 20), setzt die Bildung einer festen Tradition voraus; auch scheinen an einigen Stellen die Paulusbriefe benutzt zu sein (1. 19. 20. 24 f.). Vor 80 etwa wird man Jud schwerlich ansetzen können. Andrerseits verbietet die von der Gemeinde noch so wenig getrennte und sie bedrohende libertinische Gnosis, den Brief zu weit ins 2. Jhrh. hineinzuschieben. Um 80—90 etwa kann natürlich Judas, der Herrenbruder, von dem wir gar nichts Näheres wissen, noch gelebt haben. Aber es ist schwer, einen Mann des Urkreises und aus der Reihe der hochgeehrten Herrenbrüder als Verfasser anzunehmen, wenn doch, wie gezeigt, die apostolische Zeit deutlich bereits vergangen ist, eigentümlich Urchristliches und Urapostolisches nirgends zutage tritt. V. 17 bleibt in der Feder und im Munde eines Herrenbruders ungeheuer schwierig, ja unmöglich. Um 200 war das Schreiben in der Kirche weit verbreitet, wie Muratorianum, Tertullian und Clemens von Alexandria beweisen. Seinen Entstehungsort näher anzugeben, ist leider unmöglich. Ägypten, Syrien, Kleinasien kommen in Betracht. Syrien anzunehmen, empfiehlt sich vielleicht deswegen am meisten, weil in dieser Provinz das Andenken an die Herrenbrüder verhältnismäßig am stärksten geblieben sein mag.

10. **Der II Petrusbrief.** Der II Petr-Brief baut vor seine Hauptausführungen, die antihäretisch sind, eine ziemlich breite Einleitung vor, in der sehr allgemein die Mahnung zu heiligem Leben gegeben wird (1, 3 — 11), und in der weiter der Briefsender seine Absicht, zu schreiben, selber rechtfertigt (1, 12 — 21). Hierauf folgt, 2, 1 — 22, eine ausführliche antihäretische Polemik, die gegen libertinische Irrlehren gerichtet ist, und sodann 3, 1 — 13 eine längere Ausführung über Parusie und Weltende, die kommen werden, wenn auch die Spötter zweifeln; auch diese Ausführung wendet sich gegen die Häretiker, in ihren Reihen sind die Zweifler zu suchen. 3, 14 — 18 folgt der Briefabschluß mit einer sehr beachtenswerten Bemerkung über die Paulusbriefe, deren Dunkelheiten die Häretiker sich zunutze machen. Nach der Zuschrift (1, 1) ist der Brief an einen ganz weiten Kreis, an alle rechtgläubigen Christen gerichtet — er ist also kein wirklicher Brief — und er ist geschrieben von Simeon Petrus, dem Knechte und Apostel Jesu Christi. Auch an andern Stellen des Briefes tritt sein Anspruch, von Petrus geschrieben zu sein, heraus: 1, 13 bis 21; 3, 1. 15 f. Gegen die Abfassung durch Petrus erheben sich aber so schwere und so durchschlagende Bedenken, daß die Annahme der Echtheit von den allermeisten Forschern aufgegeben ist, und daß es fraglich wird, ob der Brief überhaupt noch der urchristlichen Literatur beizuzählen ist und nicht vielmehr aus der Zeit nach 150 stammt. — Daß der Brief nicht von Petrus herrühren könne, ist von vornherein für denjenigen klar, der I Petr für nicht petrinisch hält: II Petr 3, 1 nimmt auf I Petr Bezug und kann mithin erst recht nicht in der Zeit der ersten Generation geschrieben sein. Sodann ist oben bereits gezeigt worden, daß II Petr den Jud-Brief kennt und ausgiebig benutzt: ist aber Jud nicht gut vor etwa 80 geschrieben, dann kann II Petr nicht in die apostolische Zeit fallen. Der Hinweis auf die Sammlung der Paulusbriefe, die von den Häretikern mißbraucht werden, führt uns ebenfalls in eine Zeit, die ziemlich weit hinter dem Tode der beiden großen Apostel liegt. Sehr schwer fällt sodann der Lehrgehalt von II Petr zuungunsten seiner Echtheit in die Wagschale. Eine Hauptbeobachtung läßt sich gleich am Eingange des Schreibens machen. Im Gedanken und im sprachlichen Ausdruck ist eine Formulierung des im Christentum geschenkten Heilsgutes, wie sie 1, 3 f. vorliegt, bei einem Urapostel, überhaupt bei einem Manne des ältesten Christentums unmöglich. Hier redet kein Angehöriger der 1. und auch nicht einer der 2. christlichen Generation, sondern ein Theologe der späteren Zeit zu Gläubigen, die aus der Weltkultur des Hellenismus herkommen. — Die äußere Bezeugung von II Petr ist schlecht. Sicher bezeugt wird der Brief erst bei kirchlichen Schriftstellern des 3. Jhrh.: Origenes, dem der petrinische Ursprung des Schreibens zweifelhaft ist (Euseb., Kirchengesch. VI 25, 8), und Firmilian von Cäsarea Cappadociensis (Cyprian, Brief 75). Zu beachten ist auch die schon erwähnte Ausmerzung der pseudepigraphischen Zitate von Jud 9 und 14 f. in II Petr. Diese Beobachtung schiebt den Brief in eine Zeit, die jünger ist als die eigentlich urchristliche; sie setzt die beginnende Einschränkung der „heiligen Schriften" voraus, ein Ergebnis des großen im

2. Jhrh. geführten antignostischen Kampfes und eine Wirkung des die Apokalypsen verwerfenden griechischen Geistes. Aus all dem Angeführten heraus wird man den Brief lieber in den Jahrzehnten 150 – 180 als vorher, 100 – 150, ansetzen. – Wo er entstanden ist, läßt sich nicht sicher sagen, aber im Osten muß er geschrieben sein, vielleicht in Ägypten, vielleicht auch in Kleinasien, auf jeden Fall in einer Gegend und in Kreisen, in denen zur Zeit seiner Abfassung Jud noch unbekannt war.

§ 22. Die Briefe der apostolischen Väter

1. Der I Clemensbrief. Die außerkanonische Briefliteratur des Urchristentums umfaßt folgende Stücke: den I Clemensbrief, die sieben Briefe des Ignatius und den mit ihnen eng zusammengehörenden Polykarpbrief, endlich den sogenannten Brief des Barnabas. Von diesen Schriftstücken, die für die Erforschung des alten Christentums ohne Ausnahme überaus wichtig sind, ist der I Clemensbrief das älteste. Er ist in guter Überlieferung erhalten: griechisch, in seiner Ursprache, hat ihn der Codex Alexandrinus des NT.s (vgl. oben S. 32f.) und eine mittelalterliche Jerusalemer Minuskelhandschrift – dieselbe, die auch der einzige Zeuge der Didache ist, vgl. unten – weiter je eine altkirchliche lateinische, syrische und koptische Übersetzung. Schon diese Überlieferung zeugt von großem Ansehen und weiter Verbreitung der Schrift im kirchlichen Altertum. Auf den Inhalt hin angesehen ist I Clem ein Brief, den die römische Christengemeinde an die korinthische sendet, als in dieser Streitigkeiten ausgebrochen waren, die sogar zur Absetzung einiger korinthischer Presbyter geführt hatten (1,1; 3,2 – 4; 44,5f.). Aber über diese bestimmte Veranlassung hinaus gaben die Römer den Korinthern in umfangreicher Wortfülle noch eine Anzahl von Ermahnungen über gewisse Hauptstücke christlichen Wandels und Glaubens, ohne daß man genauer sehen könnte, in welchem Zusammenhange diese Mahnungen mit dem Hauptzwecke des Briefes stünden. Diese Beobachtung gilt vor allem von dem ersten Hauptteile des Schreibens, 4 – 38, der von Eifersucht (4 – 6), Buße (7f.), Gehorsam, Frömmigkeit, Glauben, Gastfreundschaft (9 – 12), Demut (13 – 19) und Ordnung (19 – 22), dann weiter von der Parusie und der Auferstehung (23 – 27), endlich von den Wegen des Segens (31 – 36) handelt. Straffer geschlossen ist der zweite Hauptteil (39 – 58), in dem der eigentliche Zweck des Briefes, nämlich die Eintracht in Korinth wiederherzustellen, fester verfolgt wird, und in dem zunächst, 39 – 50, noch die Gemeinde als Ganze angeredet und zur Ordnung, zur Unterwerfung unter die Amtsträger (40 – 44), zur Gemeinschaft mit den Heiligen (45f.), zur Eintracht und Liebe (47 – 50) ermahnt wird; die Rede wendet sich sodann unmitttelbar an die eigentlichen Urheber des Streites, 51 – 58, denen geraten wird, Buße zu tun, sich für die ganze Gemeinde aufzuopfern, auszuwandern, um den Zwist beizulegen. Ein kurzer Übergang leitet dann zum Abschluß des Briefes über, in dem zunächst – ein für uns sehr wertvoller und kostbarer Text – die römische Gemeindeliturgie, ein umfangreicher Gebetstext, geboten wird (59,2 – 61,3), worauf briefliche Mittei-

lungen und Schlußwünsche die Ausführungen zu Ende bringen. — Das charaktervolle, umfangreiche Schreiben hat für uns noch einen besonderen Wert dadurch, daß es im Unterschied von so manchen frühchristlichen Schriften, nicht nur nach Ursprungs- und Bestimmungsort (Rom, Korinth), sondern auch nach der Entstehungszeit mit einer Zuverlässigkeit bestimmt werden kann, die sonst nur selten erreichbar ist. Der Brief kann nicht allzu lange, höchstens etwa ein Menschenalter, nach dem Tode des Paulus und Petrus geschrieben sein, die Angaben in 5, 1, die Art, wie in 6, 1 f. auf die neronische Verfolgung zurückgeblickt wird, beweisen das. Allzu nah an die apostolische Generation darf man wegen mancherlei Beobachtungen im Wortlaute des Schreibens nicht gehen, vgl. die festgefügte Theorie von der apostolischen Amtsfolge 42; die von den Aposteln eingesetzten Amtsträger sind zum guten Teile tot (44, 2f.); die Gemeinde von Korinth ist alt (47, 6), auch in Rom gibt es schon Gemeindeglieder, die von der Jugend an bis zum Alter untadelhaft als Christen gewandelt sind (63, 3). Mit diesen Beobachtungen kommen wir gegen das Ende der 2. Generation. Eine genauere Ansetzung erlaubt dann noch 1, 1, wo die Römer von Fährlichkeiten und Drangsalen reden, die plötzlich und rasch hintereinander über sie hereingebrochen seien, und die sie gehindert hätten, schon eher nach Korinth zu schreiben. Man kann diese Worte schwerlich auf etwas anderes als auf eine Verfolgung und Bedrückung deuten, die von außen her über die römische Gemeinde hereingebrochen ist. Diese Verfolgung war nicht die neronische, auf die 5, 1 — 6, 2 zurücksieht, sondern eine spätere. Nach Nero hat Domitian, und zwar erst gegen Ende seiner Regierung, die Christen zu Rom bedrückt (vgl. unten § 71). Der Brief ist in einer Pause der Verfolgung oder gleich nach ihrem Ende geschrieben, in der letzten Zeit Domitians oder zu Beginn der Regierung Nervas, etwa 95 — 96 n. Chr. — I Clem gibt sich von Anfang bis zu Ende als ein Schreiben der römischen Gemeinde, die vom ersten bis zum letzten Satze in der ersten Person der Mehrzahl spricht. In der Überlieferung geht der Brief aber unter dem Namen eines bestimmten einzelnen Mannes, des Clemens, dessen Namen freilich im ganzen Briefe nicht ein einziges Mal genannt wird. Die Überlieferung ist indes recht alt, sie geht nachweisbar bis in die Mitte des 2. Jhrh. zurück, wo Dionysius von Korinth unsern Brief bezeichnet als den „Brief, der durch Clemens geschrieben wurde“ (τὴν διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαν Euseb., Kirchengesch. IV 23, 11). Die Bezeichnung läßt sich indes gut mit der Tatsache vereinigen, daß der Brief im Namen der römischen Gemeinde geschrieben ist. Er ist von einem Einzelnen verfaßt, wie schon sein streng einheitlicher Stil beweist. Die Gemeinde hat einem einzelnen hervorragenden Manne aus ihrer Mitte den Auftrag gegeben, in ihrem Namen zu schreiben. Und dieser Mann mag sehr wohl Clemens geheißen haben. Wir müssen bei diesem Namen an einen Mann denken, der in der Zeit der zweiten Generation zu den Führern der römischen Gemeinde gehörte und den spätere Überlieferung als zweiten oder dritten Bischof von Rom bezeichnete. Leider ist über diesen Clemens, an dessen Namen sich später eine berühmte pseudepigraphische Literatur — die clemen-

tinischen Homilien und Rekognitionen – angeheftet hat, nichts Näheres bekannt. Der Brief zeigt einen gewandten Homileten, der das AT, die LXX, vorzüglich beherrscht und der auch Formen zeitgenössischer griechischer Redekunst als Schmuck seiner Worte anzuwenden nicht verschmäht. So hat er über den Augenblicksbedarf hinaus ein literarisches Kunstprodukt geliefert, das an vielen Stellen die Form des Gelegenheitsschreibens ganz verläßt und in breiten homilienartigen Gedankengängen und Ausführungen, wie sie dem Verfasser von seiner sonstigen Tätigkeit in der Gemeinde her geläufig waren, das Ideal des rechten christlichen Lebenswandels zeichnet, vgl. zu dieser deutlichen Absicht noch besonders 62, 2.

2. **Die Briefe des Ignatius.** Unter dem Namen des Bischofs Ignatius von Antiochia hat die alte Kirche eine umfangreiche Briefliteratur überliefert. In einer kurzen, nur syrisch erhaltenen Form sind drei Briefe erhalten, an die Epheser, die Römer und an Polykarp von Smyrna. In griechischen, lateinischen, syrischen und armenischen Textzeugen sind sieben Briefe des Antiocheners überliefert, an die Epheser, Magnesier, Trallenser, Römer, Philadelphier, Smyrnäer und an Polykarp. Die Briefe an die Epheser, Römer und an Polykarp sind in dieser Sammlung umfangreicher als in der an erster Stelle erwähnten syrischen Form. Endlich weist eine Sammlung von Ignatiusbriefen, die griechisch und lateinisch erhalten ist, die sieben Briefe, aber in bedeutend erweiterter Form, und außerdem noch sechs andere Briefe, zusammen also dreizehn Briefe auf. Unbestritten ist gegenwärtig, daß die an zweiter Stelle genannte Sammlung, also die der sieben Briefe, das unterste, älteste Stockwerk der gesamten dreischichtigen Ignatiusliteratur ist, nur mit ihr hat es der zu tun, der in der frühchristlichen Literatur arbeitet. – Nicht ganz so unbestritten ist freilich, ob nun auch diese mittlere Form der Ignatiusbriefe echt ist, ob also die sieben Briefe von Ignatius herstammen. Die Lage, aus der heraus sie geschrieben sind, ist diese: Ignatius, der Bischof von Antiochia in Syrien, ist seines Christentums wegen zum Tode verurteilt. Er wird mit anderen Verurteilten zusammen durch zehn Soldaten von Antiochia nach Rom gebracht, wo er im Zirkus den Bestien vorgeworfen werden soll. Die Reise geht auf dem Landwege über Philadelphia nach Smyrna, von da nach Troas, weiter hinüber zur mazedonischen Küste, und dann über Philippi auf der via Egnatia wohl nach Dyrrhachium und von dort über Brundisium nach Rom. In Philadelphia und Smyrna kommt Ignatius mit den Gemeinden dort zusammen, in Smyrna wird er außerdem noch durch Abgesandte verschiedener asiatischer Gemeinden begrüßt. Diese persönlichen Beziehungen, die er anknüpfen kann, auch die Teilnahme, die er in Asien findet, geben ihm Veranlassung, an fünf Gemeinden, an die von Ephesus, Magnesia, Tralles, Philadelphia und Smyrna, sowie an Polykarp von Smyrna zu schreiben. Er dankt in diesen Briefen für erwiesene Freundlichkeit, mahnt aber zugleich aufs dringendste, die Gemeinden möchten sich vor einer Irrlehre hüten, die judaistisches Wesen mit einer doketischen Christologie verbindet. Die Abwehr dieser Häresie erfolge am besten durch engsten Zusammenschluß der Gemeinde mit dem Amte in ihrer Mitte, vor allem durch

den innigsten Zusammenhang mit dem Bischofe. Die Bekämpfung der Häresie, die Empfehlung, sich dem Bischofe unterzuordnen, das sind die beiden stets wiederkehrenden Hauptthemen der Ignatiusbriefe, soweit sie an asiatische Adresse gehen. Die ersten drei Briefe, der nach Ephesus, Magnesia, Tralles, sind von Smyrna, die übrigen drei von Troas aus geschrieben. Ganz anderen Inhalts als die asiatischen Briefe ist der ebenfalls von Smyrna her geschickte Römerbrief. In ihm bittet Ignatius in einer sehr leidenschaftlichen, ergreifenden Sprache, die Gemeinde der Hauptstadt, Roms, in das er bald kommen werde, um dort zu leiden, möge ja nichts unternehmen, um seine Befreiung zu erreichen, was die Gemeinde offenbar auf irgendeine Weise, durch Gönner oder einflußreiche Mitglieder, durchsetzen konnte. Sätze voll glühender Sehnsucht nach dem Martyrium schreibt der antiochenische Bischof an die Römer, sie anflehend, seines Fleisches nicht zu schonen. Gerade der Römerbrief und dann der an die Epheser sind die lesenswertesten und wichtigsten unter den Ignatiusbriefen. — Die Frage, wann diese sieben überaus beachtenswerten Dokumente alten Christentums entstanden sind, kann leider nicht mit vollständiger Sicherheit gelöst werden. Es bleibt ein gewisser Spielraum offen. Ihre älteste Bezeugung liegt in dem gleich nachher zu besprechenden Briefe des Polykarp von Smyrna an die Philipper vor. Aus 13, 2 dieses Schreibens ergibt sich, daß der Polykarpbrief wenige Wochen später als die Ignatiusbriefe geschrieben ist und daß die Ignatiusbriefe damals bereits in christlichen Gemeinden gesammelt und gelesen wurden. Leider ist das genauere Datum des Polykarpbriefes auch nicht bekannt. — Eusebius in seiner Chronik gibt als Todesjahr des Ignatius das 10. Jahr Trajans an = 107 n. Chr. Aber diese Notiz hat keineswegs eine unbedingte Gültigkeit, weil auf das von Eusebius benützte Verzeichnis der antiochenischen Bischöfe kein Verlaß ist. Immerhin mag als wahrscheinlich anzunehmen sein, daß Ignatius unter Trajan hingerichtet wurde, und zwar wohl in der 2. Hälfte von dessen Regierungszeit, also etwa 107—117, wo überhaupt auch an andern Stellen des Reiches gegen die Christen vorgegangen wurde. Mit dieser Ansetzung der Briefe stimmt gut die Beobachtung überein, daß Ignatius in seinem Schreiben an Polykarp, den smyrnäischen Bischof, der im Jahre 155 als 86jähriger Greis das Martyrium erlitt, als einen noch jüngeren Mann anredet und behandelt. — Und nun noch ein Wort zu den schon oben erwähnten Zweifeln an der Echtheit der Ignatiusbriefe. Sie sind viel erwogen und wohl begründet worden, schlagen aber doch nicht durch, und von der ganz überwiegenden Mehrheit der Sachverständigen werden sie nicht geteilt. Der Angriff gegen die Echtheit der Ignatiusbriefe beruft sich einmal auf die Einförmigkeit des Inhaltes; genauere Betrachtung zeigt aber genug Abstufungen bei der Behandlung der gleichen Themen in den einzelnen Briefen. Sodann wird auf die Art der bekämpften Häresie hingewiesen, aber die Ketzergeschichte des Urchristentums ist ein sehr dunkles Gebiet, und die Häresie, gegen die Ignatius kämpft, kann sehr wohl in eine frühe Zeit fallen. Der monarchische Episkopat weiter, für den Ignatius sich so leidenschaftlich einsetzt, muß gerade in Asien und Syrien ziemlich früh sich durchgesetzt haben, auch

ist bei Ignatius sehr vieles noch bloße Forderung, nicht aber bereits eine feste, durchgesetzte Tatsache. Für die Christologie des Antiocheners, die mit ihrem: Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch, die spätere kirchliche Christologie so merkwürdig vorwegnimmt, und für seine mystische Schätzung der Sakramente bietet schon Paulus, dann aber vor allem Johannes die deutlichsten Parallelen. Und allen gegen die Echtheit erhobenen Einwänden steht entgegen die unerfindbare Form gerade dieser Schreiben, die Eigenart des Mannes, die aus den Leben atmenden Zeilen spricht, die Fülle auch der persönlichen Beziehungen, die die Briefe umrankt.

3. **Der Brief des Polykarp.** Eng mit den Ignatiusbriefen ist der Brief des Polykarp von Smyrna an die Philipper verknüpft. Er ist griechisch in einer Anzahl von Handschriften erhalten, die aber alle von einer gemeinsamen Vorlage stammen müssen, weil sie die nämliche umfangreiche Lücke haben: der Schluß, Kapp. 10 – 14, fehlt in ihnen. Die Lücke wird ausgefüllt durch eine alte lateinische Übersetzung des Briefes, die auch wieder in einer Anzahl von Handschriften vorliegt, und zum kleinen Teile durch Eusebius, der Kirchengesch. III 36, 14 f. fast das ganze 13. Kap. des Briefes anführt. Aus dieser Art von Überlieferung erklärt sich das etwas buntscheckige Aussehen, das die letzten Kapitel des Briefes in den Ausgaben zeigen. Der Brief ist von dem smyrnäischen Bischof Polykarp an die Gemeinde von Philippi in Mazedonien gerichtet, die bekannte Paulusgemeinde. Die Philipper hatten ein Schreiben nach Smyrna gerichtet, in dem sie den Polykarp um Ermahnungen „über die Gerechtigkeit" gebeten, Mitteilungen über die Durchreise des Ignatius bei ihnen gemacht und ersucht hatten, Polykarp möge ihnen Abschriften der Ignatiusbriefe senden, endlich über einen unangenehmen Vorfall in ihrer eigenen Gemeinde, eine Unterschlagung eines ihrer Presbyter, berichtet hatten. Darauf antwortete Polykarp, indem er ausführliche Mahnungen zum rechten christlichen Wandel (1 – 6, 8 – 10), und zur Abwehr der Häresie schickt (7), den Fall des Presbyters Valens bespricht (11), auch die Bitte um Übersendung der Ignatiusbriefe erfüllt (13). Das Schreiben ist von einem aufrichtigen, aber, im Gegensatz zu Ignatius, wenig originellen Manne verfaßt, der bei der ihm bekannten christlichen Literatur starke, bewußte Entlehnungen macht. Gerade deswegen aber ist der Brief für die Erforschung der altchristlichen Literatur wichtig, er bezeugt als erster oder als einer der ersten eine Reihe von frühchristlichen Schriften, über die wir durch ihn wenigstens mittelbar benachrichtigt werden. Der Brief ist allgemein als echt anerkannt, und auch Bedenken, die gegen seine Integrität, die Echtheit einzelner Stellen, erhoben worden sind, sind nicht durchschlagend. Seine äußere Bezeugung ist vorzüglich: Irenäus, der in früher Jugend, als er noch in Asien weilte, den Polykarp persönlich gekannt hatte, erwähnt den Brief (III 3, 4: ἔστι δὲ ἐπιστολὴ Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους γεγραμμένη ...). Die genauere Datierung des Schreibens hängt, wegen 13, 2, an der Datierung der Ignatiusbriefe, und kann nicht mit voller Sicherheit gegeben werden: kurze Zeit, nachdem Ignatius in Asien und in Philippi gewesen war, schreibt Polykarp, also wohl in einem der Jahre 107 – 117. – Außer dem

Schreiben des Bischofs haben wir, in der Form eines Briefes seiner, der smyrnäischen, Gemeinde, noch den Bericht über den Todesprozeß des Polykarp und über sein Martyrium. Dies Martyrium Polycarpi, das in unsern Ausgaben der apostolischen Väter hinter seinem Briefe abgedruckt steht, ist wohl 155 geschrieben, liegt also hinter der Zeitgrenze, bis zu der wir hier zu gehen haben. Es möge aber in diesem Zusammenhange kurz erwähnt werden, da es ein sehr bekannter Text ist.

4. **Der Barnabasbrief.** Allerlei schwierige Fragen gibt der Literaturgeschichte des Urchristentums der letzte unter den hier zu behandelnden „Briefen" der frühen Kirche auf, nämlich der Barnabasbrief. Erhalten ist er einmal im Zusammenhange einer alten berühmten Bibelhandschrift, des Codex Sinaiticus (oben S. 32), wo er am Ende des NT.s hinter der Johannesoffenbarung steht, sodann in der sehr wichtigen Jerusalemer Handschrift, die auch I Clem hat, endlich in der Gruppe von neun Handschriften, die den Polykarpbrief bieten; in ihnen ist aber Barn am Anfange verstümmelt. Sodann gibt es, in einer Handschrift erhalten, noch eine alte lateinische Übersetzung, in der aber der Schlußteil (18 – 21) nicht mit übertragen ist. – Das Schriftstück zerfällt sehr deutlich in zwei ungleiche Teile. Im ersten (1 – 17) legt der Verfasser nach einer Einleitung (1) das rechte Verständnis des AT.s, die wahre Gnosis des heiligen Buches und seiner kultisch-rituellen Vorschriften dar. Die atlichen Gebote über Opfer, Beschneidung, Fasten, Speisen, Feste u. v. a. sind von den Juden allezeit mißverstanden worden, weil sie sie wörtlich deuteten und im groben äußeren Sinne befolgten, während die Gebote und Weissagungen des heiligen Buches geistlich, d. h. in allegorischer Deutung als Prophetien auf Christus und als Sittengebote zu verstehen seien. Im 2. Teile (18 – 21) geht der Verfasser zu einer „andern Gnosis und Lehre" über, und hier bringt er dann eine Anweisung über die „beiden Wege", den Weg der Finsternis und den des Lichtes. Diese „beiden Wege", wohl ein alter ursprünglich jüdischer Proselyten-Katechismus, finden sich auch in Didache 1 – 5 wieder, in sehr starker Verwandtschaft mit dem Texte von Barn, aber auch mit vielen Abweichungen und in einer andern Anordnung. Die Frage, welche der beiden Schriften den alten jüdisch-christlichen Sittenkatechismus in der ursprünglicheren Form enthält, ist viel untersucht worden, kann aber nicht mit Sicherheit gelöst werden. Etwas größere Wahrscheinlichkeit dürfte indes die Annahme haben, daß die Form von Barn ursprünglicher ist. – Im kirchlichen Altertum genoß das Schriftstück ein hohes Ansehen. Der alexandrinische Clemens, der der erste sichere Zeuge für den Brief ist, schreibt ihn bereits Barnabas dem „Apostel", also dem bekannten Missionsgenossen des Paulus, zu und rechnet ihn zu den heiligen Schriften, wenn er ihn auch diesen nicht ganz gleich stellt; er führt öfters Stellen aus ihm an. Eusebius zählt ihn zu den Antilegomenen (Kirchengesch. VI 13, 6), und im Sinaiticus steht er im Anhange des NT.s. Origenes nennt ihn (Gegen Celsus I 63) den „katholischen Brief des Barnabas". Die frühkirchliche Überlieferung, der Brief sei von Barnabas geschrieben, die also bis ins 2. Jhrh. hinaufreicht, findet in dem Schreiben

selber, das in seinem ganzen Wortlaute keinen Autornamen, auch keinen Namen aus dem Kreise der Leser nennt, und keine Ortsandeutung macht, nicht die geringste Stütze. Und der Gesamtinhalt des Briefes, auch viele einzelne Stellen beweisen, daß die Überlieferung falsch sein muß. Hier redet kein geborener Jude, sondern ein früherer Heide, ein großer Verächter des jüdischen Volkes, der Israel jede Erwählung, jede Verbindung mit Gott abstreitet, vgl. etwa 4, 6–8, 13; 14: es ist die am strengsten antisemitische Schrift des Urchristentums. Fällt die Überlieferung von der Abfassung durch Barnabas hin, dann können wir schlechthin keine Vermutung über den Verfasser aufstellen. Ein Heidenchrist, ein unbekannter Lehrer der nachapostolischen Zeit, ist es, der hier spricht. Da alles Persönliche, Gelegenheitsmäßige fehlt, keine Zuschrift an der Spitze, kein Gruß am Ende steht, ist das Schreiben auf den ersten Blick als eine Epistel, ein Traktat in einer sehr losen Briefform, zu erkennen. Es kann auch gar nicht mit Bestimmtheit gesagt werden, wo das merkwürdige Schriftstück entstanden ist. Im Orient ist es sicher verfaßt worden, und dort empfiehlt sich verhältnismäßig am besten Ägypten. Die „beschnittenen Götzenpriester" in 9, 6 scheinen auf Ägypten zu deuten, wo die Beschneidung bei der Priesterkaste in Brauch stand; Syrien ist wegen der fehlerhaften Angabe von 9, 6, alle Syrer und Araber seien beschnitten, ausgeschlossen. Auch Kleinasien kommt kaum in Frage. Hingegen weist auf Ägypten noch die früheste Bezeugung des Schriftstückes durch Clemens von Alexandrien und Origenes. – Leider ist auch die genauere zeitliche Datierung von Barn sehr schwierig. Der jüdische Tempel ist zerstört (16, 4 f.), also liegt das Jahr 70 hinter dem Briefe. Andrerseits kann man ein Schreiben, das Clemens von Alexandrien dem „Apostel Barnabas" zuschreibt, nicht gut nach 140 ansetzen. Auch war es in der Mitte des 2. Jhrh., als die großen gnostischen Schulen und Marcion mit ihrer schroffen Kritik am Judentum und mit ihrer Verwerfung und Umdeutung des AT.s auftraten, nicht mehr gut möglich, daß ein Lehrer der Kirche über das AT und das Judentum so schrieb, wie es Barn tut. In dem weiten Zeitraum von 70–140 muß die Epistel entstanden sein, und sie mag eher in die erste Hälfte dieses Abschnittes, also in die Zeit 70–100, als in die ersten Jahrzehnte des 2. Jhrh. fallen. Zwei einzelne Stellen, die von der Forschung benutzt worden sind, um zu einer bestimmteren Datierung zu gelangen, leisten leider diesen höchst wünschenswerten Dienst nicht. Die eine steht 4, 4 f. Dort wird die Prophetie aus Daniel 7, 24 und 7, 7 f. herangezogen von den zehn Königen, denen ein elfter, kleinerer König folgt, der drei von seinen Vorgängern „erniedrigt". Aber ein bestimmter Kaiser, unter dem der Verfasser schreibt, läßt sich aus der dunklen Prophetie für uns nicht mehr errechnen; je nachdem, ob man die Kaiserreihe mit Cäsar oder Augustus beginnt und die Kaiser des Jahres 69/70 gar nicht oder einen, zwei, alle drei einrechnet, kann der elfte Kaiser jeder Herrscher von Titus bis Trajan sein, und die Erniedrigung der drei durch den elften kann auch sehr verschiedene Deutung (auf Vespasian, Nerva, den wiederkehrenden Nero u. a.) finden. Bei den vielerwogenen Sätzen weiter von 16, 3 f., wo von der

Zerstörung und dem Wiederaufbau des Tempels geredet wird, muß ganz zweifelhaft bleiben, in welcher Zeit denn ein Wiederaufbau des Tempels, und zwar als des jüdischen Nationalheiligtumes, nicht als des Jupiters vom Capitol, geplant war, und die Stelle scheint überhaupt nicht vom Wiederaufbau des steinernen Judentempels, sondern vom Aufbau des geistlichen Tempels der Christen zu handeln.

Zweites Kapitel: Die Erzählungsbücher

Die zweite Gruppe der urchristlichen Schriften, die wir in unserer Übersicht kurz behandeln wollen, sind die Geschichts- oder Erzählungsbücher, die die Gemeinden der ersten Generationen hervorgebracht und überliefert haben, und die von den Geschicken, Taten und Worten Jesu und sodann von der ältesten Ausbreitung des Evangeliums in der Welt berichten. Die großen überragenden Vertreter dieser Erzählungsbücher sind die vier Evangelien des Kanons und dann die lukanische Apostelgeschichte. Hinzu kommen weiter noch Reste alter verloren gegangener Evangelien, die kurz erwähnt werden müssen: Hebräer-, Ägypter- und Petrusevangelium. Hingegen gehören die verhältnismäßig zahlreich und vollständig erhaltenen apokryphen Apostelgeschichten, von denen die wichtigsten und ältesten in Henneckes Ntlichen Apokryphen gesammelt und übersetzt sind, nicht mehr zur eigentlichen urchristlichen Literatur, sondern entstammen einer späteren Zeit; die frühesten unter ihnen sind erst in der 2. Hälfte des 2. Jhrh. geschrieben.

§ 23. Die synoptischen Evangelien

A. Die synoptische Frage

1. Das Problem. Geht man an die Vergleichung der vier kanonischen Evangelien heran, so merkt man bei einiger kritischer Schulung und der genügenden Aufmerksamkeit sehr bald, daß die drei ersten Evangelien dem vierten gegenüber eine besondere, eng zusammengehörende Gruppe bilden. Die Reden, Taten und auch die Geschicke Jesu, der Schauplatz der Begebenheiten ist hier und dort verschieden (vgl. noch § 24). Und wenn man weiter vom vierten Evangelium ganz absieht, und nur die drei ersten unter sich betrachtet, so sieht man rasch, daß die Ähnlichkeit, die steten gegenseitigen Berührungen unter ihnen so stark sind, daß man unbedingt auf eine nähere literarische Verwandtschaft unter ihnen schließen muß, und sich nicht mit der Auskunft begnügen kann, die Verfasser der drei Schriften brächten eben die Überlieferung der nämlichen Begebenheiten und daher sei ihre große Ähnlichkeit zu erklären. Weil die drei ersten Evangelien eine gemeinsame Betrachtung verlangen und erlauben, weil sie „zusammengeschaut" werden müssen, haben sie in der Wissenschaft seit etwa 100 Jahren den Namen: Synoptiker bekommen.

Worin besteht nun die gemeinsame Verwandtschaft? Um einen bequemen und raschen Einblick in sie zu erlangen, nehme man die „Synopse der drei ersten Evangelien“ von A. Huck zur Hand (5. Auflage 1916), ein bekanntes, sehr dankenswertes Hilfsmittel, in dem in Parallelspalten die Perikopen der drei ersten Evangelien abgedruckt sind. Man kann sich den nötigen Einblick in die Frage aber auch mit dem gewöhnlichen griechischen Texte des NT.s (Nestle) verschaffen, der jeweils am Rande die synoptischen Parallelen der einzelnen Perikopen anführt. Die Verwandtschaft der Synoptiker besteht 1. in der gemeinsamen Anlage und der Gesamterzählung. Jesu Auftreten knüpft an das des Täufers an, verläuft dann weiter in Galiläa und in den angrenzenden Gegenden östlich und nördlich vom galiläischen Meere, und endet mit dem Zuge nach Jerusalem, dem einzigen, den die Synoptiker berichten, dem Leiden und der Auferstehung. Gewisse Höhepunkte der Erzählung, wie Zusammenstöße mit den Gegnern, Wunder (Speisung der 5000), das Petrusbekenntnis treten deutlich heraus, und namentlich der große Schluß der Wirksamkeit Jesu, die Jerusalemer Tage, sind in den drei Evangelien außerordentlich ähnlich erzählt. 2. die Übereinstimmung geht über die allgemeine Stoffauswahl und große Anordnung hinaus. Die Aufeinanderfolge (Akoluthie) der einzelnen Erzählungseinheiten (Perikopen) ist in vielen größeren Abschnitten die nämliche, man vergleiche etwa den Eingang Mk 1, 1 – 15 oder Mk 8, 27 – 9, 13 mit den Parallelen bei Mt und Lk. 3. Die Übereinstimmung erstreckt sich auf Einzelheiten des Wortlautes, vgl. als sehr bezeichnend den Anakoluth Mk 2, 10; Mt 9, 6; Lk 5, 24 oder das mediale ἀπεκρίνατο Mk 14, 61; Mt 27, 12; Lk 23, 9 statt des sonst üblichen Passivums ἀπεκρίθη. 4. Die atlichen Zitate, die die Synoptiker bringen, stimmen im Wortlaute überein, auch an Stellen, wo die LXX anders liest, vgl. Mk 1, 3; Mt 3, 2; Lk 3, 4 mit τρίβους αὐτοῦ, wo die LXX τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν hat. Diese kurzen Hinweisungen mögen genügen, ein Blick auf die Gesamtanlage und die Stoffauswahl der Synoptiker, dann auf den Wortlaut der gemeinsamen Perikopen zeigt sehr rasch ihre überaus enge Verwandtschaft, wobei man sich noch überlegen muß, daß die ursprüngliche Überlieferung doch aramäisch war, vor allem, daß Jesus selber aramäisch gesprochen hat, und seine Worte in den griechischen Synoptikern erst eine Übersetzung sind.

Nun aber das Gegenbild. So sehr die Synoptiker miteinander verwandt sind, so zeigen sich doch auf Schritt und Tritt tiefgehende Unterschiede. Sie sind 1. in den gemeinsamen Abschnitten da. Die Worte Jesu, bei denen wir doch vor allem völlige Übereinstimmung erwarten möchten, und auch die erzählenden Abschnitte sind immer nur in ganz kurzen Stücken bei den dreien oder auch nur bei zweien von ihnen wörtlich genau gleich, in einzelnen kurzen Sätzen und Satzabschnitten; sowie man ein etwas längeres Stück, auch nur einen größeren Satz vergleicht oder eine zusammenhängende Perikope, zeigen sich augenblicklich große Unterschiede. Beispiele zu geben ist unnötig, jede Seite in der Synopse zeigt sie in Menge, jedes Evangelium hat seine bestimmte Erzählungsweise und seinen eigenen Stilcharakter auch in den gemeinsamen Abschnitten. 2. Aber auch weitgehende

sachliche Unterschiede finden sich. Sie betreffen einmal Stoffe, die der eine hat, während sie den beiden andern fehlen. Die „Vorgeschichten" fehlen bei Mk ganz, Mt 1 f. und Lk 1 f. bringen sie, aber durchaus unabhängig voneinander, erzählt jeder die Geburt Jesu anders. Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat steht nur bei Mk (4, 26 – 29), die schönen Erzählungen vom verlorenen Sohn, vom barmherzigen Samariter, vom Pharisäer und Zöllner, auch die vom reichen Manne und armen Lazarus stehen nur bei Lk, die Gleichnisse vom Unkraut im Acker und vom Schatz im Acker, von der kostbaren Perle, von den Arbeitern im Weinberge lesen wir nur bei Mt. Die Bergpredigt steht bei Mt als ein Ganzes, bei Mk fehlt sie, bei Lk findet sich ihr Stoff im ganzen und großen wieder, aber in anderer Formung und Verteilung, über eine ganze Reihe von Kapiteln zerstreut (in Kapp. 6, 11, 13, 14, 16). Die Leidensgeschichte wird von den drei Evangelisten im ganzen mit großer Übereinstimmung erzählt, aber starke Unterschiede finden sich auch da: von den Kreuzesworten bringen Mk (15, 34) und Mt (27, 46) nur das eine: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen; gerade dieses Wort fehlt bei Lk, der dafür drei andre hat: 23, 34. 43. 46. In den Auferstehungsgeschichten erscheint der von den Toten erweckte Herr seinen Jüngern nach Mk (16, 7, der eigentliche Mk-Schluß fehlt) und Mt (28, 16 – 20) in Galiläa, Lk hingegen kennt nur Erscheinungen in und bei Jerusalem (24, 13 – 53); nur Mt hat die Erzählung von den Grabeswächtern und vom Betrug der Hierarchen (27, 62 – 66; 28, 11 – 20), nur Lk die von den Emmausjüngern (24, 13 – 35).

2. Lösungsversuche. Wer das synoptische Problem lösen will, das sich aus der Beobachtung der merkwürdig starken Übereinstimmung der drei und dann wieder der tiefgehenden Unterschiede zwischen ihnen knotet, der muß einigermaßen Rechenschaft über die beiden Arten von Erscheinungen, die Übereinstimmungen und die Unterschiede, geben können. Seit die literarische und historische Kritik in die Theologie eingezogen ist, seit den letzten hundert Jahren etwa, ist viel scharfsinnige und gelehrte Arbeit an das Problem gesetzt worden. Auf die großen Typen gesehen, sind vier Arten von Hypothesen aufgestellt worden, von denen für uns keine als Ganzes mehr annehmbar ist, während doch jede einzelne von ihnen eine größere oder geringere Berechtigung in sich trägt und ihre Wahrheitsmomente enthält. Die vier Hypothesen sind die Traditions-, die Urevangeliums-, die Fragmenten- und die Benutzungshypothese.

Die Traditionshypothese (Gieseler 1818) nimmt an, daß die Synoptiker unmittelbar aus der nämlichen mündlichen Tradition schöpften, die in den Urkreisen sich herausgebildet und einen festen Erzählungstypus angenommen hatte, bis dann von den drei Evangelisten dieser noch freie, aber doch auch wieder in Wortlaut und Aufeinanderfolge der Erzählungen bereits verfestigte Typus in ihre Bücher aufgenommen und niedergelegt wurde. Er hatte vorher bereits verschiedene Formen angenommen, war judenchristlich und heidenchristlich modifiziert worden, hatte auch schon den Übergang vom Aramäischen in die griechische Sprachform vollzogen. Die Urevangelium-Hypothese (Eichhorn 1804) forderte für die Synoptiker

eine gemeinsame schriftliche Grundlage, die ursprünglich aramäisch war, doch sehr bald ins Griechische übertragen wurde. Dies Urevangelium lief in verschiedenen Formen und Abschriften um, wurde hier mehr, dort weniger, hier so, dort anders erweitert und bearbeitet. Jeder der Evangelisten benutzte andere Exemplare des Urevangeliums, dessen ursprünglicher Bestand aus den allen dreien gemeinsamen Abschnitten zu erkennen ist. So konnte, wenn auch mit sehr verwickelten Annahmen, die Verwandtschaft von dreien und zweien der Synoptiker, sowie das Sondergut jedes einzelnen erklärt werden. Die Fragmentenhypothese oder Diegesentheorie (Schleiermacher 1817) löste das einheitliche Evangelienbuch der eben angeführten Hypothese in eine große Reihe kleinerer schriftlicher Erzählungseinheiten auf. In den ältesten Kreisen wurden bereits einzelne Worte und Taten Jesu (nicht zusammenhängende Bücher) aufgezeichnet, und diese einzelnen Diegesen (Erzählungen) liefen in Palästina, bald auch außerhalb des Landes bei den Christen um. Das, was in den einzelnen Diegesen stand, war verschiedenen Inhalts (Gleichnisse, Sprüche, Wunder, Streitgespräche, Erzählungen aus der Passions- und Auferstehungszeit), und selbstverständlich war es, daß die nämlichen Worte und Begebenheiten in verschiedener Form umliefen. Unsere Evangelien sind durch Sammlung der Einzeldiegesen entstanden, sie sind Sekundärbildungen, Anschwemmungen, die aus den vorangegangenen, sehr mannigfaltigen kleineren Einzelstücken gebildet wurden. — Die Benutzungshypothese weicht grundsätzlich von den drei angeführten Hypothesen darin ab, daß sie die drei Synoptiker nicht unabhängig voneinander entstanden sein läßt, sondern sie miteinander in unmittelbare Berührung bringt. Das erstentstandene ist vom zweiten, die beiden vorangehenden sind vom dritten benutzt worden. Sehr alt (Augustin) ist die Anschauung, daß Mt das älteste Evangelium sei, daß Mk das erste Evangelium gekannt und benutzt habe. Dem dritten Evangelium Bekanntschaft mit den beiden andern zuzuschreiben, mußte immer sein Prolog nahelegen. Aber auch andre Kombinationen sind in der langen Geschichte der Hypothese aufgetaucht: Mk der jüngste, er kennt und benutzt die beiden andern (so auch die Tübinger Schule), oder aber: Mk ist das älteste Evangelium, Mt und Lk benutzen ihn (Lachmann 1835, Weiße 1838).

3. **Die Zweiquellentheorie.** Die Lösung des Problems, die nach langen Kämpfen der verschiedenen Anschauungen gegenwärtig in der Wissenschaft nahezu die Alleinherrschaft erlangt hat, steht auf einer Verbindung der Benutzungshypothese mit einer stark abgewandelten Urevangeliumshypothese. Man bezeichnet die Lösung mit wissenschaftlichem Namen als die Zweiquellentheorie, weil sie den Stoff, den die Synoptiker, und zwar alle drei oder doch zwei von ihnen, gemeinsam haben, auf zwei Quellen zurückführt. Die beiden großen Grunderkenntnisse, die die Zweiquellentheorie beherrschen, sind diese:

I. Mk ist die Quelle für Mt und Lk (anders gefaßt: das kurze Evangelium ist von den beiden längeren benutzt).

II. Über Mk hinaus benutzen Mt und Lk noch eine zweite Quelle, die fast ausschließlich Worte Jesu enthielt.

I. Mk ist die Quelle für Mt und Lk. – Dieser Satz läßt sich mehrfach und eindringlich beweisen

1. aus der Stoffauswahl. Der Erzählungsstoff des Mk kehrt bei den beiden andern wieder. Bei Mt liegt die Sache so, daß er fast den ganzen Mk-Stoff, mit Ausnahme von acht kurzen Perikopen, zwischen 3,1 und 28,8 bringt; unterbrochen wird der Mk-Stoff bei ihm vor allem durch die großen Redekompositionen (5—7; 10 usw.), in denen er meist den ihm und Lk gemeinsamen Stoff bringt, an dem Mk keinen Anteil hat (vgl. unten). Lk legt diesen ihm und Mt gemeinsamen Stoff in seinen beiden „Einschaltungen" vor, der sogenannten „großen Einschaltung" 9,51 – 18,14 und der sogenannten „kleinen Einschaltung" 6,20 – 8,3. In den Partien nun, die außerhalb der Einschaltungen liegen, kehrt bei Lk nahezu der ganze Mk wieder, mit Ausnahme von etwa zwölf zusammenhängenden Mk-Stücken, unter denen manche sehr geringfügig sind, Einzelverse und -angaben, unter denen aber freilich auch ein sehr umfangreiches steht: Mk 6,45 – 8,26, die „große Lücke" des Lk, eine Perikopenreihe, aus der kein einziges Stück bei Lk sich wiederfindet. Nimmt man an, Mk sei nicht die Vorlage der beiden andern gewesen, sondern er benutze seinerseits den Mt oder den Mt und Lk, dann kann man nicht erklären, wieso er um die schönen und wertvollen Stoffe, die er bei Mt in den trefflichen Kompositionen der Bergpredigt, der Aussendungsrede, des Parabelkapitels, der großen antipharisäischen Streitreden usw., bei Lk in den beiden Einschaltungen las, sorgfältig herumging und sie wegließ. Warum schrieb Mk überhaupt, wenn er gar nichts Neues, sondern nur einen verkürzten Auszug bieten konnte? So folgt schon aus der Auswahl des Stoffes, daß Mk das älteste Evangelium und die Vorlage der beiden andern ist.

2. Sehr wichtig ist nun aber die weitere Beobachtung, die sich in der Anordnung und Aufeinanderfolge der Stoffe bei den drei Synoptikern machen läßt. Mt und Lk bringen nicht nur den gleichen Stoff wie Mk, sondern sie bringen ihn auch in der gleichen Reihenfolge. Bei dem den drei Synoptikern gemeinsamen Stoffe ist die Aufeinanderfolge der Perikopen, aufs Große und Ganze gesehen, die nämliche. An verhältnismäßig wenig Stellen weicht Lk von der Mk-Folge ab, an wenig mehr Mt. An den in Betracht kommenden Stellen läßt sich gewöhnlich erkennen, warum Mt und Lk ihrer Vorlage nicht gefolgt sind, und es läßt sich so dartun, daß Mk der ursprüngliche ist. Die Wunderheilungen z. B. sind bei Mk weithin über das ganze Buch zerstreut; Mt hat eine Anzahl dieser Wunderberichte in einem größeren Zyklus zusammengestellt, den er in 8 und 9, nach der Bergpredigt bringt. Er zeigt darin Jesus, den Heiland, nachdem er 5 – 7 Jesus, den Prediger der neuen Gerechtigkeit, dargestellt hat. Oder ein Beispiel aus Lk: die Berufung der ersten Jünger steht bei Mk 1, 16—20 ganz unvermittelt da, wir erfahren nichts darüber, daß Jesus die Berufenen schon vorher gesehen hatte, wir sollen an blitzartige prophetische Erkenntnis des Gottessohnes denken; die Berufung der ersten Jünger bei Luk 5, 1—11 steht in ganz andrer Umgebung, Jesus ist schon lange aufgetreten, hat Bekannte und ist bekannt, die Berufung selber, das

Wort vom Menschenfischer wird mit zwei anderen Erzählungsmotiven, der Seepredigt und dem wunderbaren Fischzuge, verbunden. Durch diese Verschiebung nach hinten hin und die neue Einkleidung wird alles viel pragmatischer erzählt, ist aber nicht so ursprünglich wie bei Mk. — Doch die Frage, ob die Reihenfolge hier oder dort ursprünglich sei, wird in einzelnen Fällen, wo Abweichungen vorkommen, nicht sicher, oder doch nur mit subjektiven Geschmacksurteilen entschieden werden können. Für die Ursprünglichkeit der Mk-Folge läßt sich aber ein strengerer objektiver Beweis führen: an den Stellen, wo Mt oder Lk von der Mk-Folge abweichen, tun sie es nie gemeinsam, sondern wenn der eine abweicht, geht der andre dafür um so treuer mit Mk, und, auf die Perikopenfolge hin angesehen, kann die Gegenüberstellung: Mt = Lk gegen Mk nirgends nachgewiesen werden. Die einfachste und natürlichste Erklärung für diese Beobachtung ist dies: Mk ist die Vorlage der beiden andern gewesen.

3. Auch aus dem *sprachlichen Ausdruck* läßt sich das beweisen, sowohl, wenn man auf den Stil im allgemeinen achtet, wobei es sich zeigt, daß Mk den schlichtesten, volkstümlichsten Stil unter den dreien, die geringste Periodisierung, eine behagliche Breite hat (vgl. die Wunderberichte bei ihm und bei Mt). Mk steht ganz ohne Frage dem semitischen (aramäischen) Sprachboden, dem das Evangelium Jesu entsprossen ist, viel näher als einer der beiden andern. Von diesen hat jeder in seiner Weise eine Reihe von Korrekturen am Mk-Stile vorgenommen, seine Parataxe in Unterordnung verwandelt, seine Breite zusammengestrichen, seine schlichten volkstümlichen Ausdrücke vermieden, durch feinere, mehr schriftgriechische ersetzt. Das alles kann im einzelnen unschwer beobachtet werden, und es ist sehr lehrreich, mittels der Synopse eine Reihe von Parallelabschnitten der drei ersten Evangelien miteinander zu vergleichen. Als bekanntes, berühmtes Beispiel sei hier die Art genannt, wie das vulgär-hellenistische κράβατος, das für den literarisch Gebildeten sehr schlecht klang, Mk 2, 1 — 12 ganz unbefangen viermal gebraucht wird, und wie es in den Parallelabschnitten Mt 9, 1 — 8 und Lk 5, 17 — 26 sorgfältig ausgemerzt wird.

4. Daß Mk der älteste von den drei Synoptikern ist, läßt sich auch *inhaltlich*, auf die innere Seite der Erzählung hin gesehen, durch die Beobachtung beweisen, daß, wo Unterschiede biblisch-theologischer Art vorliegen, die unentwickelteren Anschauungen bei Mk, die fortgeschritteneren bei Mt und Lk vorliegen, vgl. etwa die Verstärkung Mt 8, 16, Lk 4, 40 gegenüber Mk 1, 34; die sehr bezeichnende Änderung, die Mt 19, 17 (τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ) am Texte des Mk (τί με λέγεις ἀγαθόν) vornimmt, und die andere, die Mt 13, 58 gegenüber Mk 6, 5 f. steht; den Kreuzesruf Mk 15, 34 gegenüber den drei Worten Lk 23, 34. 43. 46.

Aus allen diesen und noch anderen, mehr untergeordneten Beobachtungen kann der sichere Schluß gezogen werden, daß Mk die Quelle und die Vorlage für Mt und Lk gewesen ist. Die Benutzungshypothese in einer ihrer jüngeren Formen (Lachmann und Weiße) hat sich hier siegreich gegen andersartige Anschauungen durchgesetzt.

II. Der zweite große Satz der Zweiquellentheorie lautet: **Über Mk hinaus benutzen Mt und Lk noch eine zweite Quelle, die vornehmlich Reden Jesu enthielt.**

Der Beweis für diese Tatsache ist, sobald der erste Satz, der von Mk handelt, zugegeben wird, nicht schwer zu führen. Etwa ein Drittel des Mt und etwas mehr als ein Viertel bei Lk besteht aus Stücken, die sie beide gemeinsam haben und die bei Mk fehlen. Und zwar sind es Redestücke, Worte Jesu verschiedensten Inhaltes. Da man nun nicht annehmen kann, daß Lk die Stücke aus Mt entnommen habe oder umgekehrt — das anzunehmen, verbietet schon die sehr verschiedene Anordnung der Stücke hier und dort und die verschiedene Textform, die sich manchmal bei Mt, manchmal bei Lk als ursprünglich erweist, — so ist man zur Feststellung einer den beiden gemeinsamen Quelle gezwungen. Sie führt, ihres Inhaltes wegen, in der Wissenschaft die Bezeichnung: **Redequelle**, Spruchsammlung, Logiaquelle und ihre Abkürzung ist Q (= Quelle).

Den Stoff, den Mt und Lk aus Q übernehmen, bringen sie beide in einer stark verschiedenen Anordnung. Lk ordnet ihn im wesentlichen in den beiden „Einschaltungen" ein, in der „kleinen" 6, 20 — 8, 3 und in der „großen" 9, 51 — 18, 14, dem sogenannten Reisebericht (Jesus zieht von Galiläa zum Passahfeste nach Jerusalem). Mt hingegen verfährt viel planvoller. Nicht auf einer oder zwei Stellen gehäuft, bringt er den Stoff aus Q, sondern er fügt ihn an verschiedenen Orten seiner Mk-Vorlage ein, und er sucht sich Stellen aus, wo auch bei Mk Jesus redend eingeführt wird, wobei er dann die kurzen Redestücke bei Mk durch den Stoff aus Q erweitert (Ausnahme: die Bergpredigt hat keine Anknüpfung bei Mk). Sechs solcher großen Redekompositionen, wesentlich aus Q-Stücken zusammengesetzt, sind über das Evangelium hin zerstreut: 5 — 7 die große Programmrede der Bergpredigt; 10 die Aussendungsrede (Mk 6, 6 — 11); 13 die Gleichnisrede (Mk 4); 18 die Jüngerrede (Mk 9, 33 — 37. 42 — 50); 23 die Pharisäerrede (Mk 12, 38 — 40); 24 und 25 die große Rede vom Ende (Mk 13). Beachte nun noch die Schlußstriche, die Mt am Ende seiner großen Reden zieht 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1. In den angeführten Reden bringt Mt das allermeiste, wenn auch nicht alles (vgl. z. B. Mt 11, 2 — 19; 12, 22 — 45; auch 22, 1 — 14) unter, was er aus Q übernimmt.

Genaue Untersuchung von Q an der Hand von Mt und Lk erlaubt dann weiter noch einige Aufstellungen über die ursprüngliche **Gestalt** dieser alten Quelle zu machen. Die Reihenfolge, in der die Stücke bei Lk und auch bei Mt erscheinen, gestatten eine Wiederherstellung dieser wichtigen und alten Überlieferung von Worten Jesu. Sie muß mit der Predigt des Täufers und mit der Versuchungsgeschichte begonnen haben, dann kam eine größere, grundlegende Rede über die Gerechtigkeit, im Umfange etwa der lukanischen Bergpredigt (Lk 6, 20 — 49). Eine weitere Gruppe von Worten Jesu war zusammengeordnet in einer Auseinandersetzung mit dem Täufer (Lk 7, 18 — 35) und einer Missionsrede an die Jünger (Lk 10, 2 — 24). Es folgten stark polemisch bestimmte Reden Jesu an und über seine Gegner: die Worte über die Beelzebubanklage und die Zeichenforde-

rung und die Pharisäerrede (Lk 11, 15 – 52). Eine weitere Gruppe von Herrenworten muß Mahnworte und Anweisungen für die Jünger zusammengestellt haben. Hier standen gewisse Teile der matthäischen Bergpredigt (vom Sorgen und Schätzesammeln, vom innern Licht), sicher weiter die Jüngerrede Mt 18, 7. 12 – 22, die Parusierede Lk 17, 23 – 37, Gottesreichgleichnisse (Lk 13, 18 – 21, Mt 13, 31 – 33. 44 – 46), das große Gastmahlgleichnis (Mt 22, 1 – 14) und die Worte von den anvertrauten Pfunden (Mt 25, 14 – 30, Lk 19, 12 – 17). So etwa scheint, in ein paar Hauptzügen, das Aussehen der Q-Sammlung gewesen zu sein, vgl. nun noch die Wiederherstellung der Quelle, aus ihren Zusammenhängen bei Mt und Lk herausgelöst, in v. Harnacks Untersuchung: Sprüche und Reden Jesu 1907 (Beiträge zur Einleitung in das NT II) S. 88 – 102 (griechisch) und vor allem die Übersetzung S. 175 – 188, die die eigentliche Wiederherstellung bietet.

Die sehr wichtige Redequelle muß aus den Urkreisen herstammen, und gewöhnlich wird, wohl mit Recht, auf sie das bekannte Wort des Papias (bei Eusebius, Kirchengesch. III 39, 16) gedeutet: Matthäus habe in hebräischer Sprache die Worte Jesu zusammengestellt. Wer diese Überlieferung verwirft, kann über den Verfasser der Quelle überhaupt nichts sagen. Ihr Ursprung mag sehr früh, in den 50er Jahren des 1. Jhrh. liegen, sie ist auf jeden Fall vor 70 entstanden; und bald muß sie auch ins Griechische übersetzt worden sein, denn Mt sowohl wie Lk benutzen sie in griechischer Gestalt.

4. **Weitere Probleme der synoptischen Forschung.** Die beiden dargelegten und kurz bewiesenen großen Erkenntnisse, auf denen die Zweiquellentheorie steht, geben die Grundlage zur Lösung der synoptischen Frage ab. Im einzelnen muß aber noch an sehr vielen Stellen weiter gearbeitet werden, und auch auf dem anscheinend bereits gesicherten Gebiete gibt es genug an Rätselfragen. Die eine oder andere möge hier noch gestreift werden. Wie ungemein verwickelt und schwierig gerade bei den Synoptikern die Textfrage liegt, ist an anderer Stelle (S. 56 — 61) dargelegt worden. Die Textprobleme der Synoptiker spielen aber sehr stark auch in die höhere Kritik hinein, sie sind ohne diese gar nicht zu lösen, und umgekehrt muß die Forschung, wenn sie sich an die Lösung der höheren kritischen Fragen macht, immer genau die Textüberlieferung erwägen.

Eine andere wichtige Frage, mit der die Forschung sich viel beschäftigt hat, betrifft die ursprüngliche Gestalt des Mk. Ist unser kanonisches Mk-Evangelium im wesentlichen gleich mit dem Mk-Evangelium des 1. Jhrh.? Man ist auf diese Frage gekommen, weil man am Mt- und Lk-Texte, wenn man ihn mit Mk verglich, eine Reihe von merkwürdigen Beobachtungen machen mußte, die darauf hinzuweisen schienen, daß sie einen andern als unsern Mk-Text lasen. Beide lassen z. B. das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (Mk 4, 26 – 29) weg, weiter die Taubstummenheilung 7, 32 – 37, den Blinden von Bethsaida 8, 22 – 26, den ersten Besuch Jesu im Tempel 11, 11 u. a. Haben sie in dem Mk, der ihnen vorlag, diese Stücke nicht gelesen? Umgekehrt haben sie gemeinsam einige Stücke, die nicht bei Mk stehen, von denen man aber nicht gut annehmen möchte,

daß sie in der Redequelle enthalten waren, wie z. B. die Erzählung vom Hauptmann aus Kapernaum (Mt 8, 5 – 13; Lk 7, 1 – 10). Und zu diesen Beobachtungen hinzu tritt die andere, daß an sehr vielen Stellen des den drei Evangelien gemeinsamen Textes Mt und Lk in der gleichen Weise von Mk, ihrer Vorlage, abweichen, durch Zusätze, durch Auslassungen, durch Umstellungen und andre Veränderungen. Um eine Reihe von Beispielen nur aus Mk 1 zu geben: Mk 1, 2 lassen Mt und Lk den Maleachi-Spruch: ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω κτλ. weg; Mt 3, 5, Lk 3, 3 wird von beiden die περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου erwähnt, die bei Mk fehlt; Mk 1, 7 steht κύψας, das in den beiden andern fehlt; Mk 1, 8 hat bloß ἐν πνεύματι ἁγίῳ, Mt 3, 11, Lk 3, 16 setzen hinzu καὶ πυρί; zwischen Mk 1, 9 – 45 kommt zehnmal εὐθύς oder εὐθέως vor, in den Parallelen bei Lk nur einmal (5, 13), bei Mt nur dreimal (3, 16; 4, 20. 22); Mk 1, 10 sieht Jesus die Himmel sich öffnen, Mt 3, 16, Lk 3, 21 wird objektiv erzählt: die Himmel öffneten sich; ebenda gebraucht Mk für das Öffnen der Himmel σχίζεσθαι, Mt und Lk sagen ἀνεῳχθῆναι, der Geist kommt bei Mk εἰς αὐτόν, bei Mt und Lk ἐπ' αὐτόν; Mk 1, 13 steht καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, was bei Mt und Lk fehlt; versucht wird ebenda Jesus vom Satan, bei Mt 4, 2, Lk 4, 2 vom Teufel (διάβολος); die Worte καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου von Mk 1, 29 fehlen Mt 8, 14, Lk 4, 38; zum Berichte von Mk 1, 31 setzt Mt 8, 15 hinzu ἠγέρθη, Lk 4, 39 ἀναστᾶσα; Mk 1, 33 fehlt bei Mt und Lk, zur Bitte des Aussätzigen Mk 1, 40 setzen Mt 8, 2, Lk 5, 12 κύριε hinzu, ebenso steht Mt 8, 2, Lk 5, 12 ein ἰδού, das Mk 1, 40 fehlt, hingegen steht Mk 1, 41 σπλαγχνισθείς, das Mt und Lk nicht bringen; das εὐθύς von Mk 1, 42 erscheint bei Mt 8, 3, Lk 5, 13 als εὐθέως; Mk 1, 43 καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν fehlt bei Mt wie bei Lk. In dieser Weise genau durchverglichen, zeigen Mt und Lk auf Schritt und Tritt in den gemeinsamen Stücken Abweichungen von Mk, und aus diesen Beobachtungen ergibt sich, zusammengenommen mit den schon vorhin erwähnten größeren Auslassungen und Zusätzen, eines der allerschwierigsten und verwickeltsten Probleme der synoptischen Frage. Die Lösung der Schwierigkeiten muß wohl in verschiedener Richtung gesucht werden: 1. wird man als sicher annehmen, daß wir nicht den Mk-Text des 1. Jhrh. haben, wie ihn etwa Mt und Lk vor sich hatten, sondern wir haben einen Text des 2. Jhrh., der vom älteren ursprünglichen Texte an vielen Stellen mehr oder minder abgeht, und so können sich eine Menge von kleineren Abweichungen des Mt und Lk von unserm Mk-Texte erklären; man braucht auch nur darauf zu achten, wie stark in den uns erhaltenen Textzeugen (B ℵ auf der einen, den alten Lateinern und Syrern auf der andern Seite) der Wortlaut der Überlieferung auseinandergeht. 2. Unabhängig voneinander kommen in einer Reihe von Fällen Mt und Lk dazu, in der nämlichen Weise an den aus Mk übernommenen Stücken zu ändern. Sie periodisieren die schlichte Parataxe des Mk-Stiles; sie lassen in den Wundergeschichten viele Einzelheiten, die Mk in der hellen Freude des Erzählens bringt, weg, das Wunder wirkt bei ihnen stärker, wenn sie es in verkürzter, geschlossener Form berichten; sie müssen überhaupt, da

jeder von ihnen es von vornherein auf eine umfangreichere Evangelienschrift abgesehen hatte, auf Kürzungen an der Mk-Vorlage bedacht sein; eine fehlerhafte Angabe des Mk, wie die von 1, 2 — der Spruch stammt nicht aus Jesaias — können sie jeder von sich aus verbessert haben u. a. m. So läßt sich eine Reihe von Änderungen, die sie am Wortlaute des Mk vornahmen, erklären. 3. Aber zu den beiden Annahmen hinzu wird man doch in einer Anzahl von Fällen annehmen müssen, daß das Mk-Buch, wie es Mt und Lk vorlag, anders aussah als unser kanonischer Mk, daß dieser eine umfassendere Bearbeitung erfahren hat, daß mithin von unserm kanonischen Mk ein Ur-Markus zu unterscheiden ist. Aber wie dieser nun im einzelnen aussah, darüber ist bei den Vertretern dieser Anschauung noch keine Übereinstimmung erzielt worden, und es gibt auch eine Reihe von Gelehrten, die überhaupt die Annahme eines Ur-Markus verwerfen. Jedenfalls liegt in dem angedeuteten Verhältnis des Mt- und Lk-Evangeliums zu unserm Mk eine sehr schwere Frage vor.

Noch ein paar andre Probleme sollen wenigstens kurz angedeutet werden, damit ein Eindruck von der Vielseitigkeit und der Schwierigkeit der synoptischen Forschung gegeben werde. Ist unser Mk eine griechische Originalschrift, oder ist ihm ein schon schriftlich aufgezeichnetes Evangelium vorangegangen, von dem Mk nur eine Übersetzung und eine griechische Bearbeitung ist, und erklären sich die vielen aramaisierenden und semitisierenden Wendungen und Ausdrücke unseres Evangeliums durch das Durchschimmern jener Vorlage? In welcher Beziehung steht Mk zu Q: hat er sie bereits gekannt, und hat er vielleicht deswegen so wenig Redestücke gebracht, weil er annehmen konnte, daß neben seinem Evangelium die Redequelle gelesen und benutzt wurde? Woher stammt das Sondergut des Mt und des Lk, jene Stücke also, die sie weder mit Mk noch untereinander gemeinsam haben, woher stammt vor allem die stattliche Reihe von Sondergeschichten und Sonderworten Jesu, die das dritte Evangelium bringt (Lk 1f.; 7, 11—17; 10, 25—37. 38—42; 13, 10—17; 14, 1—14; 15, 11—32; 16, 1—12. 19—31; 18, 9—14; 19, 2—10; 23, 6—12. 39—43; 24, 13—35 u. a. m.)? Wieweit können Mt und Lk für ihr Sondergut aus mündlicher Überlieferung geschöpft haben und wieweit verwenden sie über Mk und Q hinaus schriftliche Quellen? Was läßt sich aus Mk und Q für die Geschichte der älteren Überlieferung der Worte und Taten Jesu erkennen, die jenseits von diesen beiden Quellen liegt? Nach was für Gesetzen hat sich die Auswahl gebildet, die bei Mk und Q vorliegt, nach was für Prinzipien ist die Anordnung erfolgt, was für Stilgesetze lassen sich in der Bildung der Überlieferung, die vor Mk und Q liegt, erkennen? Das und anderes sind schwere Fragen, mit denen es die Forschung noch für lange Zeit zu tun haben wird, die zum Teil vielleicht gar nicht endgültig zu lösen sind. So ist also in der Synoptikerforschung noch Gelegenheit zu vieler lohnender Arbeit, auch nachdem die Lösung des Grundproblemes gelungen ist. Denn diese Lösung selber, die Zweiquellentheorie, wird man wohl nicht mehr als eine Hypothese, sondern schon als ein festes Ergebnis wissenschaftlicher Forschung bezeichnen können.

B. Die Einzelevangelien

1. Das Markusevangelium. Die altkirchliche Überlieferung über das Evangelium steht bei Papias (Euseb., Kirchengesch. III 39, 15): „Markus war Hermeneut (Ausleger) des Petrus und schrieb genau alles auf, dessen er sich erinnerte, freilich nicht in der Reihenfolge, was von Christus gesagt oder getan war; denn er hatte den Herrn weder gehört, noch war er ihm nachgefolgt, vielmehr dem Petrus (wie ich schon sagte), der nach den Bedürfnissen seine Lehrvorträge hielt, aber nicht um eine Zusammenstellung der Herrenworte zu machen. Daher beging Markus keinen Fehler, wenn er einiges so niederschrieb, wie er es in der Erinnerung hatte. Denn auf eines achtete er, nämlich nichts auszulassen von dem, was er gehört hatte, oder darin etwas falsch wiederzugeben". – Die vielbehandelte Stelle, die deutlich das zweite Evangelium mit den andern größeren Evangelien, Mt und vor allem Joh, vergleicht, und deren Angaben Papias selber einem Vertreter der älteren Generation, seinem „Presbyter", verdankt, führt das zweite Evangelium auf Johannes Markus zurück, einen Mann der ältesten Kreise, keinen Galiläer, sondern einen Jerusalemer Jünger Jesu, Neffen des Barnabas, Begleiter des Paulus und Barnabas auf der ersten Missionsreise, vgl. über ihn Apgsch 12, 12. 25; 13, 5. 13; 15, 37. 39; Kol 4, 10; I Petr 5, 13, auch Philem 24 und II Tim 4, 11. Der Überlieferung, daß das zweite Evangelium von diesem Markus geschrieben sei, haben wir keine andere und bessere entgegenzustellen, und auch die Behauptung des Papias, daß Petruserinnerungen im Evangelium niedergelegt seien, läßt sich bis zu einem gewissen Grade durch die hervorragende Stellung rechtfertigen, die Petrus in dem Buche einnimmt. In Mk 14, 51 f. weist nach der wohl sicheren Erklärung der Worte der Verfasser auf sich selber hin: er ist der ungenannte Jüngling, der mit Zurücklassung des Obergewandes floh.

Als Abfassungszeit des Evangeliums kommt nach ziemlich übereinstimmender Anschauung die Zeit um 70 in Betracht. 13, 14 klingt so, als ob die Zerstörung Jerusalems noch nicht erfolgt sei, also das Jahr 70 noch nicht vergangen sei. Abfassungsort mag Rom sein, wo Markus sich in der Umgebung des Petrus, auch des Paulus in den 60er Jahren aufgehalten haben mag; auch gewisse Einzelheiten im Texte (z. B. 12, 42 der quadrans und 10, 12: auch von der Frau kann die Ehescheidung ausgehen) scheinen auf römische Umwelt zu deuten.

Das Buch hat einen einfachen klaren Aufbau. Es schildert zunächst kurz Jesu gewaltiges Auftreten in Galiläa (1), dann im ersten Hauptteil (2, 1 – 8, 26) sein erfolgloses Wirken innerhalb Israels. Im zweiten Hauptteile (8, 27 – 16, 8) wird zunächst die Vorbereitung der Jünger auf Leiden und Tod ihres Meisters gegeben (8, 27 – 10, 45), die Schilderung der Jerusalemer Zeit (10, 46 – 13, 37) und die Leidensgeschichte (14 f.) schließen ab; mit dem Bericht vom leeren Grabe endet das Evangelium (16, 1 – 8). – Der Zweck der Erzählung ist der, der gläubigen Gemeinde und der ihr sich anschließenden Heidenschaft Jesus Christus als den Gottessohn, mächtig in Werken und Worten, zu zeichnen, dessen geheimnisvolle Würde vom

Volke nicht erkannt, von den Jüngern aber geschaut worden ist, dessen Leiden und Sterben notwendig war.

Eine kurze Betrachtung verlangt noch der Schluß des Evangeliums. Der alte ursprüngliche Text des Buches endet 16, 8, was 16, 9 — 20 steht, ist ein unechter späterer Zusatz, nach glaubwürdiger Überlieferung vom Presbyter Aristion, einem Manne des 2. Jhrh. Kann aber das Evangelium 16, 8 mit dem Mißklang ἐφοβοῦντο γάρ geschlossen haben? Das ist sehr schwer anzunehmen, wenn es auch nicht ganz unmöglich ist. Oder ist der ursprüngliche Schluß in sehr früher Zeit verloren gegangen? Oder ist der Evangelist — auch eine sehr schwere Annahme — nicht mehr dazu gekommen, seinem Evangelium das von ihm geplante Ende zu geben? Es gibt keine nur einigermaßen befriedigende Lösung der Schwierigkeit. Man hat auch vermutet, daß Joh 21 oder Petr-Evangelium 58 — 60 Nachklänge, Benutzungen des verlorenen echten Mk-Schlusses vorliegen, doch sind auch dies ganz unsichere Annahmen.

2. Das Matthäusevangelium. Auch über Matthäus haben wir aus Papias einen, wenn auch nur kurzen Satz erhalten (Euseb., Kirchengesch. III 39, 16): „Matthäus nun stellte in hebräischer Sprache die Worte (τὰ λόγια, nämlich Jesu) zusammen; es übersetzte sie aber ein jeder, so gut es ihm möglich war". Ähnliche Überlieferung vom hebräischen Matthäus tritt auch noch an andern Stellen altkirchlicher Schriftstellerei entgegen, und daß der Zöllner Matthäus, einer der Zwölfapostel, unser erstes Evangelium geschrieben habe, ist von der alten und auch von der späteren Kirche immer behauptet worden. Die Überlieferung ist aber von der Forschung ziemlich allgemein aufgegeben worden. Sie ist unmöglich zu halten, wo immer die Zweiquellentheorie angenommen wird: Mt steht auf einer Zusammenarbeitung von Mk und Q — wie kann ein Urapostel, der ein Evangelium schreibt, seinen Stoff aus anderen Quellen schöpfen und seine eigene Erinnerung ganz ausschalten? Auch ist von der Zweiquellentheorie aus sehr rasch die Frage nach einer hebräischen (aramäischen) Urgestalt des Mt erledigt: ein Buch, das den griechischen Mk und das griechische Q-Buch verarbeitet, und den griechischen Wortlaut dieser Quellen auf Schritt und Tritt erkennen läßt, ist ein griechisches Originalwerk und keine Übersetzung aus dem Aramäischen. Was an der Überlieferung über die Schriftstellerei des Apostels Matthäus richtige Erinnerung ist, wurde oben (S. 102) schon hervorgehoben: Q, ursprünglich aramäisch geschrieben, wird auf den Zöllner zurückgehen. Man muß dann weiter annehmen, daß die altkirchliche Überlieferung die Autorschaft des Apostels Matthäus von Q aus auf das erste Evangelium übertrug, weil die Quelle von diesem übernommen und in schöner, eindrucksvoller, wohlgeordneter Form dargeboten wurde.

Wenn das Evangelium nicht vom Apostel Matthäus geschrieben ist, dann wissen wir nicht, wer sein Verfasser ist. Doch aus dem Werke selber können wir mit ziemlicher Sicherheit erkennen, daß es ein geborener Jude, und zwar wohl ein Glied der Diaspora war. Die Art, wie er über Gesetz und Gesetzlosigkeit sich äußert (5, 17 — 19; 7, 23; 13, 41), die Be-

obachtung weiter, daß er gelegentlich bei Anführungen aus dem AT Kenntnis des Grundtextes verrät (z. B. 13, 35 ἐρεύξομαι κτλ., wo die LXX φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς hat), auch die Art seines Schriftbeweises, die stete Rückbeziehung auf die Prophetie des AT.s („dies aber ist geschehen, damit erfüllt werde, was geschrieben steht" 1, 22 f.; 2, 15. 17 f.; 4, 14 – 16 u. a.) zeigt deutlich den geborenen Juden, der seine Leser vor allem unter seinen Volksgenossen sucht, gläubig gewordenen oder solchen, die es werden sollen. Doch ist das Evangelium weit entfernt von einem engen Judenchristentume; die Juden als Volk sind auch für Matthäus gerichtet und verworfen, die Heiden ziehen in die Kirche ein, vgl. 8, 11 f.; 21, 43; 22, 1 – 14; 28, 19 f.; 16, 1 – 8 und 18, 15 – 18 („die Kirche" nur hier bei den Synoptikern).

Über den Aufbau des Evangeliums ist bereits oben gesprochen worden (S. 99 – 101). Es folgt im allgemeinen deutlich der Mk-Erzählung, in die an geeigneten Stellen die großen Redestücke eingelegt werden. Was dabei herauskommt, ist im ganzen eine Erzählung, die deutlich den Aufriß des zweiten Evangeliums, nur mit vielen stofflichen Erweiterungen zeigt: 1 – 4, 11 Vorgeschichten, Täufer, Taufe und Versuchung Jesu; 4, 12 – 9, 35 die galiläische Wirksamkeit Jesu; 9, 36 – 13, 58 die Aussendung der Jünger, der Unglaube der Juden; 14,1 – 16, 12 Fluchtwege und Reisen; 16,13 – 20, 28 ein umfangreicher Teil mit Jüngerbelehrungen; 20, 29 – 25, 46 die Jerusalemer Tage; 26, 1 – 27, 66 die Leidensgeschichte; 28, 1 – 20 das Auferstehungskapitel.

Über den Ort, wo das Evangelium geschrieben wurde, kann nichts Näheres gesagt werden. Nur vermutet kann werden, daß es vielleicht in Syrien entstand. Etwas besser steht es mit der zeitlichen Datierung. Mt setzt den um 70 geschriebenen Mk voraus. So wird Mt frühestens auch etwa 70 geschrieben sein. 22, 7 weiter zeigt sehr deutlich, daß Jerusalem bereits zerstört ist, daß unser Evangelium also nach 70 geschrieben sein muß. Es kann bald danach, etwa 75 – 80, es kann aber auch noch etwas später, 80 – 100, entstanden sein. Über 100 hinabzugehen, ist unmöglich, weil es im 2. Jhrh. anscheinend schon recht weit bekannt, auch wohl bereits von Ignatius (Smyrn 1, 1; 6, 1; Polyk 2, 2) und der Didache (7, 1; 9, 5; 8, 1 f.) benutzt wird.

3. **Das Lukasevangelium.** Das dritte Evangelium gehört eng mit der Apgsch zusammen. Das beweisen schon die Prologe, die vor den beiden Büchern stehen, und von denen der in Apgsch 1, 1 – 3 deutlich Bezug auf das Evangelium nimmt. Lk und Apgsch sind zwei Teile des nämlichen Literaturwerkes. Mehrere Fragen, die den Verfasser, auch die Zeit der Abfassung betreffen, können nicht am Evangelium entschieden werden, sondern müssen an die Apgsch herangebracht werden.

Das Doppelwerk ist einem Manne namens Theophilus gewidmet, der nach der Anrede κράτιστε (Lk 1, 3) einen vornehmen Rang bekleidet haben muß. Derselbe Prolog (Lk 1, 1) belehrt uns darüber, daß das dritte Evangelium nicht zur ältesten Schicht der schriftlichen Evangelien gehört, sondern daß bereits „viele" sich in dieser διήγησις versucht haben. Der Verfasser

des dritten Evangeliums arbeitet auf Grund von Quellen, und als seine beiden wichtigsten haben wir Mk und Q bereits kennen gelernt; er hat auch noch andere Überlieferung verarbeitet (vgl. oben S. 104). Die klare Anordnung der Erzählung ist so (vgl. S. 99 – 101), daß nach den Vorgeschichten (1 f.), dann dem Berichte über den Täufer und die Taufe, Stammbaum und Versuchung Jesu (3, 1 – 4, 13), als der erste Hauptteil, wesentlich mit Mk-Stücken, die galiläische Wirksamkeit Jesu erzählt wird 4, 14 – 9, 50 (hier 6, 20 – 8, 3 die „kleine Einschaltung", Q-Stücke); hierauf folgt als zweiter Hauptteil 9, 51 – 19, 27 der Reisebericht, der Jesus auf der Wanderung nach Galiläa darstellt, wesentlich Q-Stücke (9, 51 – 18, 14 ist die „große Einschaltung"); der dritte Hauptteil endlich bringt die Jerusalemer Tage, nämlich das letzte Wirken in Jerusalem (19, 28 – 21, 38), die Leidens- und Auferstehungsberichte (22 – 24), viel Stoff aus Mk, viel Sondergut, hingegen nichts mehr oder nur sehr wenig aus Q.

Wie immer auch die Verfasserfrage gelöst wird, ob man annimmt, daß Lukas, der Paulusbegleiter, das Evangelium geschrieben hat oder nicht – eins ist sicher, nämlich daß ein Heidenchrist in dem Buche zu der sich bildenden Heidenkirche redet. Er hat in der ihm vorliegenden Überlieferung gesondert und hat viele Stellen ausgelassen, an denen der Stoff ihm zu jüdisch-partikularistisch war. Worte wie Mt 5, 17 – 19, 10, 5 f. 23, weiter eine Geschichte wie die vom kananäischen Weibe Mk 7, 24 – 30, oder ein Streitgespräch wie Mk 7, 1 – 23 suchen wir bei ihm vergebens. Streng universal ist sein Schluß 24, 47, stark antijüdisch die Zusammenstellung von Jesusworten in 13, auch 14, und gern hebt Lk den Verkehr Jesu mit den Samaritern und vor allem seine große Sünderliebe hervor. Den Stammbaum Jesu führt er 3, 34 – 38 über Abraham hinaus bis auf Adam und Gott zurück. Auch im Stile und in kleinen Sachänderungen zeigt sich die Bestimmnng des Buches für heidenchristliche Leser. – Stark tritt neben der Sünderliebe Jesu auch seine schroffe Verurteilung der Reichen und des Reichtums heraus, vgl. 6, 20 – 23 und vor allem 6, 24 – 26; 12, 33 (gegenüber Mt 6, 19 f.); 14, 21 (gegenüber Mt 22, 9); 16, 19 – 31, auch 16, 9. Ernste, dem Verfasser sehr wertvolle Gedanken, die auf ein armes, entsagungsreiches Leben, auf Geben und Barmherzigkeit gerichtet sind und die Gefahren des Reichtums sehr stark empfinden, scheinen sich hier mit einer besonderen Färbung seiner Sonderüberlieferung zu vereinen.

Als Entstehungszeit des Evangeliums kommt wie bei Mt erst die Zeit nach 70 in Betracht; zu deutlich ist 21, 20. 24; 19, 43 f., auch 23, 29 – 31 die Zerstörung Jerusalems vorausgesetzt. Und daß man mit dem Doppelwerke des Lukas vielleicht in das letzte Jahrzehnt des 1. Jhrh. gehen kann, werden wir bei Betrachtung der Apgsch noch genauer sehen.

§ 24. Das Johannesevangelium

1. Inhalt. Der Aufriß des Evangeliums zeigt nach dem Eingangskapitel (1, 1 – 18 Prolog; 1, 19 – 51 der Täufer und sein Zeugnis) in der Hauptmasse des gebrachten Erzählungsstoffes einen tiefen Einschnitt und

zwar hinter Kap. 12. Was vorher steht, berichtet von der Offenbarung Jesu Christi nach außen hin an die Welt. Unterteile sind hier schwer erkennbar. Zwei Taten, Zeichen, eröffnen in 2 die Erzählung: die Hochzeit von Kana und die Tempelreinigung. Es folgt das Nikodemusgespräch 3, 1 – 21; ein neues Täuferzeugnis 3, 22 – 36 und die Samaritanerpredigt 4, 1 – 42; das sind die ersten grundlegenden Offenbarungen Jesu. Dann steht 5, 1 – 12, 50 eine Reihe von Erzählungen und Gesprächen, in denen die Auseinandersetzung Jesu mit dem ungläubigen Judentume das Hauptthema bildet. Wunderberichte, Streit- und Zeugnisreden wechseln miteinander ab, die Reden sind zum Teil eng an die Wunderberichte angeschlossen (4, 43 – 54, der Sohn des Königischen, 5, 1 – 16 die Heilung des Kranken am Teiche Bethesda, 6, 1 – 13 die Speisung der 5000, 6, 16 – 21 der Seesturm, 9, 1 – 12 die Heilung des Blindgeborenen, 11, 1 – 44 die Auferweckung des Lazarus). Jesus das Licht, das Leben, das Lebensbrot, die Auferstehung, der gute Hirte – das sind die Hauptthemen der Christuspredigt, und ein ausdrücklicher Abschluß der öffentlichen Wirksamkeit Jesu steht am Ende dieses Teiles (11, 55 – 12, 50): Jesus kündet sein Leiden an, zieht am Palmsonntage in Jerusalem ein, die „Griechen" wollen ihn sehen, mit einer kurzen, wuchtigen Zeugnisrede nimmt er Abschied von seinen Gegnern, den Juden. – Der zweite Hauptteil bringt die Offenbarung Jesu als des Gottessohnes vor den Seinen und für die Seinen. 13, 1 – 17, 26 erzählt den letzten Abend: das Mahl mit der Fußwaschung und der Ausweisung des Verräters 13, 1 – 30, die Abschiedsreden 13, 31 – 16, 33, das hohenpriesterliche Gebet 17, 1 – 26. Dann folgt 18, 1 – 19, 42 die Leidensgeschichte und 20, 1 – 29 der Auferstehungsbericht. 20, 30 f. steht ein deutlicher schriftstellerischer Abschluß des Evangeliums. Aber ein Nachtragskapitel erzählt von neuer Erscheinung des Auferstandenen, und zwar am See Galiläas, und ein zweiter Schluß steht 21, 24 f.

2. Zweck. Eine verhältnismäßig leichtere Frage innerhalb des schwierigen johanneischen Gesamtproblemes ist die nach dem Zwecke des Buches. Dieser wird von dem Evangelium in seinem ersten Schlusse (20, 30) dahin angegeben, es sei geschrieben, „damit ihr glaubt, daß Jesus, der Christus, der Sohn Gottes ist, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen". An diesen Worten ist nicht nur bemerkenswert, daß das Buch mit „ihr" sich an einen bestimmten engeren Leserkreis zu wenden scheint, sondern auch dies, daß diese Leser nicht erst zum Glauben an Jesus bekehrt werden sollen. Die Eigenart einer Missionsschrift trägt das Buch auch ganz und gar nicht, dazu ist viel zu viel an Kenntnis der Person, des Lebens und der Lehre Jesu vorausgesetzt. Der Verfasser benutzt nicht nur die drei ersten Evangelien selber, sondern er setzt ihre Kenntnis auch bei seinen Lesern voraus (einen so wichtigen Vorgang, wie die Einsetzung des Abendmahles berichtet er z. B. gar nicht, aber in Kap. 6 redet er ganz deutlich von der Feier des heiligen Eucharistiemahles (vgl. besonders 6, 48 – 59). So bezweckt also das Evangelium Förderung und Vertiefung eines schon vorhandenen Glaubens, es ist ein innergemeindliches Buch. Wenn es das aber ist, dann wird zu

erwarten sein, daß es über den allgemeinen Zweck hinaus, den 20, 30 f. angibt, auch noch Rücksicht auf besondere Nöte und Fragestellungen nehmen wird, die sich den Christen seiner Zeit aufdrängten. Da nun das Evangelium aufs engste mit dem antignostischen I und II Joh zusammengehört, so muß zunächst gefragt werden, ob etwa auch das Evangelium eine solche Kampfstellung einnimmt. Irenäus (III 11, 1) behauptet, daß im besonderen Kerinths Lehre in Joh widerlegt werde. Die Untersuchung des Evangeliums selber aber gibt wenig Anhalt für diese Annahme, außer wenn man eine Aussage wie 1, 14: „das Wort ward Fleisch", antignostisch deuten will. Eher schon kann aus einigen merkwürdigen Angaben des Buches eine Stellungnahme gegen den Täufer und seinen Anhang geschlossen werden: 1, 7 f. 15. 20 – 36; 3, 27 – 36; 5, 33 – 36; 10, 41 klingen in der Tat so, als ob hier ein stiller Gegensatz gegen die Täufersekte zum Ausdruck käme. Viel deutlicher indes und durch das ganze Evangelium sich hindurchziehend ist der Kampf gegen das Judentum. Die Juden sind die entschlossenen, erbitterten Gegner Jesu. Sie sind es, die da leugnen, daß er des Vaters Sohn sei und vorweltlichen Ursprung habe. Die an Christus Gläubigen müssen sich gegen die Synagoge wehren, und der Widerhall heftiger Kämpfe zwischen ihr und der jungen Kirche ist aus den Reden, zum Teil auch den Erzählungen des Evangeliums herauszuhören. In der Gegend, wo es entstand, muß eine starke Judenschaft der christlichen Gemeinde entgegengestanden haben.

3. Johannes und die Synoptiker: Das Problem. Ein großes Problem wird der Forschung gestellt, wenn sie das Joh-Evangelium mit dem synoptischen Berichte vergleicht. Wohl setzt auch das vierte Evangelium mit dem Auftreten des Täufers ein und endet mit der Leidensgeschichte und dem Auferstehungsberichte. Aber was dazwischen steht, zeigt wenig, das mit den Synoptikern gemeinsam ist. Über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu macht Joh genauere Angaben, die bei den Synoptikern fehlen. Nur aus Mk 2, 23 – 28, wo wegen der reifen Ähren eine Frühsommerzeit, Pfingsten etwa, erkennbar wird, ist zu schließen, daß die öffentliche Wirksamkeit Jesu mindestens ein Jahr oder etwas darüber, dauerte. Nach Joh hingegen muß sie über zwei Jahre betragen: 2, 13 ist ein Passahfest genannt, 6, 4 ein zweites, das Todespassah ist das dritte. Dazwischen werden noch andere Feste genannt: ein namenloses 5, 1 (sollte dies auch ein Passah sein, was aber unwahrscheinlich ist, dann betrüge die Dauer der Wirksamkeit Jesu über drei Jahre), ein Laubhüttenfest 7, 2, ein Tempelweihfest 10, 22. – Der Schauplatz des öffentlichen Auftretens Jesu ist bei den Synoptikern Galiläa, gegen Ende seines Wirkens sucht er die Gegenden nördlich und östlich von Galiläa auf (Mk 7, 24. 31; 8, 27), zieht dann durch Peräa (Mk 10, 1) zum Todespassah nach Jerusalem. Bei Joh hingegen ist Judäa, und zwar genauer Jerusalem, die Stätte des Auftretens Jesu, nur wenige Stücke führen nach Galiläa 2, 1 – 12; 4, 43 – 54; 6, 1 – 7, 1 (6, 59); 4, 1 – 42 spielt in Samarien, 10, 40 wird Peräa erwähnt. – In Jesu Umgebung sehen wir bei den Synoptikern, mannigfach gestuft in Liebe und Haß gegen ihn, die Bevölkerung Galiläas,

seine großen Gegner sind die Pharisäer. Bei Johannes fehlen die Pharisäer keineswegs, sie werden an einer Reihe von Stellen erwähnt, auch treten einzelne bestimmte Personen, wie Nathanael, Nikodemus, die Samariterin, Martha, Maria, Lazarus, einzelne von den Jüngern in der Erzählung heraus, aber die große, finstere Masse der Gegner sind „die Juden", die über fünfzigmal als solche genannt werden, namentlich in Kap. 1—11. — Von den Wundern Jesu berichten die Synoptiker eine größere Menge, namentlich Dämonenaustreibungen finden sich zahlreich in ihnen. Joh deutet auch an, daß Jesus unzählige Wunder getan habe, vgl. 2, 23; 4, 45; 7, 31; 11, 47; 20, 30 u. a. St., er erzählt aber nur sieben, und diese sind, auch wo sie mit den synoptischen sich berühren, doch ihnen gegenüber stark gesteigert. Sie gehen auch nicht aus dem Mitleide Jesu hervor, sondern sie sind „Zeichen", durch die seine ewige Kraft und Göttlichkeit durchscheint.

Noch wichtiger als die angeführten sind aber die Unterschiede, die heraustreten, wenn wir auf Form und Inhalt der Reden Jesu achten. Bei den Synoptikern die kurzen treffenden Sprüche, die schönen Gleichnisse, die schlagenden Antworten und Angriffe in den Streitgesprächen, bei Joh die lang ausgesponnenen Reden, die sich zum Teil stark wiederholen, die überhaupt nur wenige große Grundgedanken immer und immer wieder variieren, und an Stelle der Gleichnisse die Allegorien (vgl. 10, 1—21; 15, 1—11). Die Reden, die Jesus hält, gehen in der gleichen Tonart wie die des Täufers, und wir finden, eine sehr wichtige Beobachtung, denselben Stil und dieselbe Art im I Joh-Briefe wieder. Auf den Inhalt gesehen, steht bei den Synoptikern in der öffentlichen Verkündigung Jesu durchaus die Reichgottes-Predigt im Mittelpunkte, von sich selber redet er nur verhältnismäßig wenig und im vertrauten Kreise; so sicher er auch sich selber nach den Synoptikern als den Messias seines Volkes weiß. Bei Joh hingegen ist von Anfang an, schon im Täuferzeugnis von Kap. 1, er selber, der Christus, nahezu ausschließlich der Gegenstand aller Rede und Verkündigung: seine Person, seine Würde und sein göttliches Wesen, der Glaube an ihn, die Lebensgemeinschaft mit ihm und durch ihn mit dem Vater. Der Gedanke, daß er der Messias sei und wiederkommen werde auf den Wolken des Himmels, tritt ganz zurück vor dem andern, daß er von der Urzeit an der Sohn Gottes ist, der jetzt vom Himmel herabgestiegen ist. Je nachdem, ob sie an ihn glauben oder nicht, empfangen die Menschen ihr Gericht, das bereits ein gegenwärtiges ist (3, 18f.; 5, 24); nur wer an ihn glaubt, kann Gutes tun.

4. Die Lösung des Problems: Die Reden. In der Lösung des Problems, das das Verhältnis von Joh zu den Synoptikern stellt, ist, was die Reden betrifft, im großen und ganzen innerhalb der Forschung eine ziemlich weitgehende Einheit erreicht worden. Das Problem selber ist natürlich kein rein literarisches, sondern sehr stark bereits ein historisch-kritisches. Die ziemlich allgemein angenommene Lösung ist die: die Verkündigung Jesu liegt in der uns erreichbaren ältesten Gestalt bei den Synoptikern und nicht bei Joh vor. Wohl hat Joh Klänge der alten Jesuspredigt erhalten, er redet gelegentlich vom Reiche Gottes und nicht

selten vom Menschensohne; er hat auch sonst Worte von auffällig synoptischer Färbung, wie 2,19; 3,3; 4,44; 5,8; 12,25f., 13,16 und 15,20; 13,20; 14,31; 16,32; 18,11; 20,23. Aber alles, was er an Reden Jesu bringt, ist in jedem Falle durch seine eigene Person hindurchgegangen, und in weitaus der größten Menge des Gebrachten hören wir nur den Evangelisten sprechen. (Mehr über die johanneische Theologie und Frömmigkeit im letzten Teile § 75.)

5. **Die Erzählung.** Aber Johannes bringt nicht nur Reden Jesu, er bringt auch eine nicht unverächtliche Menge von geschichtlichem Stoffe, ganz abgesehen von den Wundern. Und diese Berichte stehen teilweise im Gegensatz zu dem, was die Synoptiker erzählen, teilweise ergänzen sie es. Um Beispiele zu geben: Jesus ist während seiner öffentlichen Wirksamkeit nach Joh mehr als einmal in Jerusalem gewesen, und Joh gibt an der Hand der Feste eine genauere Chronologie seiner Reisen und Aufenthalte; Jesus sieht bei Mk die beiden Brüderpaare, Petrus-Andreas und die Zebedäussöhne, zum erstenmale am See Genezareth und beruft sie augenblicklich (1,16–20), bei Joh hat er Petrus, Andreas und andere Glieder seines späteren Kreises bereits in Judäa beim Täufer getroffen, dessen Jünger sie waren (1,35–51); die Tempelreinigung steht bei den Synoptikern in dem Berichte über die allerletzten Tage Jesu, bei Joh am Anfange seines Auftretens (Mk 11,15–17 gegen Joh 2,13–22); nach den Synoptikern trat Jesus auf, als der Täufer bereits gefangengenommen war (Mk 1,14), nach Joh haben die beiden eine Zeitlang nebeneinander gewirkt (Joh 3, 22–36 mit der ausdrücklichen Verbesserung der synoptischen Überlieferung in 3,24); Joh hat ganz bestimmte Ortsangaben, die die Synoptiker nicht bieten (1,28; 3,23; 1,44 und 12,21; 10,23; 11,1 u. a.); Joh hat eine andre Chronologie der Leidensgeschichte: bei ihm ißt Jesus beim letzten Mahle mit seinen Jüngern zusammen nicht das Passahlamm, sondern dies letzte Beisammensein fällt auf den Abend vor dem Passahabend, und er wird nicht am ersten Hochfeiertage des Festes gekreuzigt, sondern am Tage davor (18,28; 19,31); in der Erzählung der Gefangennehmung, des Prozesses und des Todes Jesu sind eine Menge von Besonderheiten bei Joh festzustellen, sobald man die Synoptiker vergleicht, u. v. a. m. Wie steht es mit allen diesen Dingen? Hat Joh hier eine selbständige zuverlässige Überlieferung, sei es eines Augenzeugen aus dem Apostelkreise, sei es eine außersynoptische, außergaliläische Tradition von Jerusalemer Herkunft? Und muß man nicht stellenweise den Tatsachenbericht der Synoptiker nach Joh zurechtrücken? Diese Fragen sind noch nicht entschieden, über das ganze Problem kann auch nicht ein allgemeines Urteil gefällt werden, sondern jede einzelne Abweichung im Tatsachenberichte des Joh ist besonders zu prüfen. Bemerkt sei nur, daß in einer so wichtigen Frage, wie der Chronologie der Leidensgeschichte, auch von Forschern, die im vierten Evangelium nicht den Apostel Johannes reden hören, doch dem johanneischen Berichte den Vorzug vor dem synoptischen gegeben wird.

6. **Zeit und Ort des Evangeliums.** Das Evangelium, das die Synoptiker, insonderheit auch Lk, den spätesten unter ihnen, kennt, gehört natür-

lich nicht zur ältesten Schicht der frühchristlichen Literatur, seine Entstehung kann nicht gut anders als frühestens um 100 etwa angesetzt werden. Die altkirchliche Überlieferung stimmt zu diesem Ansatze sehr wohl, insofern als sie zu berichten weiß, Johannes, der Verfasser des Buches, habe bis in die Zeiten Trajans gelebt (Iren. II 22, 5 und III 3, 4). Auf der andern Seite wird gegenwärtig selten eine Ansetzung des Buches nach 140 vertreten, da Justin sicher, wenn auch nur spärlich und ohne Namensnennung das Buch benutzt, vgl. Apol I 22, 6; Dial 69, 6, wo von ἐκ γενετῆς Kranken gesprochen wird, die Jesus geheilt habe (Joh 9, 1) und vor allem Apol I 61, 4f.: καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γενομένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστιν (Joh 3, 3. 5). Die Frage ist weiter, ob nicht in der Literatur vor Justin bereits deutliche Anspielungen auf unser Evangelium vorkommen. Anklänge an Johanneisches sind nun tatsächlich in der Zeit vor 140 gar nicht selten zu finden, schon bei I Clem (also vor 100), vgl. 43, 6 und 59, 3f. mit Joh 17, 3, weiter kommen Stellen bei Barn, Herm, II Clem, sodann vor allem die Abendmahlsgebete in Did 9f. und die Sprache sowie die gesamten theologischen und religiösen Anschauungen des Ignatius von Antiochia in Betracht. Aber mit all diesen Anklängen ist im allgemeinen wenig anzufangen, sie legen nicht Zeugnis von literarischer Verwandtschaft, sondern nur von der Gleichheit religiöser Anschauung und Ausdrucksweise ab. Eine Ausnahme scheint nur Ignatius zu machen: er dürfte Joh kennen. Philad. 7, 1 sagt er: οἶδεν γὰρ (nämlich der Geist) πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει, vgl. Joh 3, 8; Röm 7, 2 steht οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόϋλον, ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοί, vgl. Joh 4, 10. 14; Magn. 7, 1 ὥσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν ..., vgl. Joh 8, 28f., auch 5, 19. 30; Eph 5, 2 und Röm 7, 3 ἄρτος θεοῦ ist mit Joh 6, 33. 51, zu vergleichen, Philad. 9, 1 Christus als θύρα τοῦ πατρός mit Joh 10, 3, endlich Magn. 8, 2 (Christus) ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν mit Joh 1, 1 und 8, 28f. Wenn man dazu noch die Beobachtung hält, daß der mit dem Ignatiusbriefe gleichzeitige Polykarpbrief I Joh ganz sicher kennt (vgl. Polyk. 7, 1 mit I Joh 4, 2f. auch II Joh 7), wird man bei Ignatius Bekanntschaft mit Joh als sehr wahrscheinlich finden. Nimmt man sie an, dann kann unser Evangelium kaum später als etwa 110 entstanden sein (zur Datierung von Ign und Polyk vgl. oben S. 91 f.). Nimmt man sie nicht an, dann bleibt auf Grund der Benutzung von Joh durch Justin die Zeit bis gegen 140 offen.

Was weiter den Ort der Entstehung von Joh anlangt, so weist die altkirchliche Überlieferung, die wir nachher noch genauer kennen lernen, auf Asien hin: in Ephesus soll der Apostel Johannes das Evangelium herausgegeben haben (Iren. III 1, 1). Auf Asien deutet auch die unzweifelhafte Verwandtschaft hin, die zwischen Apok und Evangelium besteht (vgl. unten § 27, 5). Endlich kann auf Asien im Buche selber die öftere Erwähnung von Andreas und Philippus hinweisen (1, 40. 44;

6, 6—8; 12, 22; 14, 8), sofern gerade diese beiden Apostel, namentlich Philippus, von den Asiaten als die Ihren betrachtet wurden (Andreas soll in Bithynia-Pontus gewirkt haben, er erscheint aber auch Muratorianum, Z. 14 in der Umgebung des Johannes, und zwar wohl in Ephesus; des Philippus Grab zeigten die Asiaten). So wird denn meist die Entstehung von Joh nach Asien verlegt, auch von solchen, die die Überlieferung vom Aufenthalte des Apostels und Zebedäussohnes Johannes in Asien verwerfen. — Als zweiter möglicher Entstehungsort kommt außer Asien noch Syrien, genauer Antiochia, in Betracht. Auch dafür läßt sich eine Überlieferung anführen; sie steht am Schlusse von Efrems Kommentar zum Diatessaron Tatians (oben S. 41): „Johannes schrieb (das Evangelium) griechisch in Antiochia". Wenn die Überlieferung auch erst spät, im 4. Jhrh., bezeugt ist, so kann sie doch erheblich älter sein, und sie kann möglicherweise auf Tatian selber (2. Jhrh.) zurückgehen. Sachlich läßt sich für sie anführen, daß Ignatius von Antiochia das Buch höchstwahrscheinlich kennt. Weiter kann hingewiesen werden auf mannigfache auffällige Berührungen zwischen Joh und dem dritten Evangelium, das vielleicht in Syrien geschrieben ist (unten S. 127), und zwischen Joh und der ziemlich sicher in Syrien entstandenen Did (unten § 28, 2). Die scharfe Kampfstellung von Joh gegen das Judentum würde sich bei Annahme dieses Abfassungsortes auch gut erklären lassen, wenn schon durch sie Asien keineswegs ausgeschlossen ist.

7. Das Problem der Verfasserschaft, die Irenäus-Papias-Tradition. Gehen wir zur Darstellung des schwierigsten Problemes der johanneischen Frage über, des Problems seines Verfassers, so empfiehlt es sich zunächst, die Überlieferungen abzuhören, die für die Entscheidung in Betracht kommen, und dann erst das Selbstzeugnis des Evangeliums anzusehen.

Die altkirchliche Überlieferung über den Verfasser des vierten Evangeliums liegt bei Irenäus vor. Er sagt: (als letzter der Evangelisten) hat Johannes, der Jünger des Herrn, der auch an seiner Brust lag, das Evangelium herausgegeben, als er im asiatischen Ephesus sich aufhielt (III 1, 1), an andern Stellen spricht er davon, daß dieser Aufenthalt des Apostels in Asien bis in die Zeiten Trajans gedauert habe (II 22, 5; III 3, 4). Bei seinen Angaben beruft sich Irenäus zum Teil noch ausdrücklich auf das Zeugnis von Vertretern der älteren Generation, von Presbytern, wie er sie nennt. Diese Presbyter führt er an etwa einem Dutzend Stellen seines weitläufigen Werkes als Gewährsmänner für verschiedene Traditionen, die er bringt, an (die Stellen ausführlich abgedruckt bei Preuschen, Antilegomena, Stück XVII), und an einigen davon bezeichnet er die Presbyter als Männer, die mit den Aposteln verkehrt, insbesondere den Johannes gesehen und gehört hätten (II 22, 5; V 30, 1; 33, 3). Einen dieser Männer nennt er mit Namen, nämlich den „seligen und apostolischen Presbyter" Polykarp, den Bischof von Smyrna; in früher Jugend hat Irenäus, als er noch in Asien weilte, diesen Mann gekannt und erinnert sich daran, daß Polykarp von seinem Verkehre mit Johannes und andern, die den Herrn gesehen hatten, erzählte (Brief an Florinus bei Euseb., Kirchengesch. V 20, 6 f.). An anderer Stelle bezeichnet er den Papias als Genossen Polykarps und als

Hörer des Johannes (Iren. V 33, 4). Nirgends freilich sagt er ausdrücklich, daß Papias oder Polykarp oder ein andrer der Presbyter das Evangelium als von Johannes geschrieben bezeichnet habe, aber was Irenäus bietet, gestattet immerhin mittelbar als seine Ansicht dies hinzustellen, daß nicht nur er selber den johanneischen Ursprung des Evangeliums behaupte, sondern auch meine, daß die „Presbyter" in Asien, die Vertreter der älteren Generation dies täten, vgl. besonders II 22, 5. Daß insonderheit Papias dem vierten Evangelium johanneischen Ursprung zuerkannte, folgt aus einer Tradition, die ein anonymes lateinisches argumentum (Evangeliumvorrede) erhalten hat (Text bei Funk): euangelium Johannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Johanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hierapolitanus . . . retulit. — Von Irenäus ab ist die Kirche einstimmig in ihrem Urteile, Johannes habe in Asien in hohem Alter das Evangelium geschrieben.

8. Die Tradition vom Martyrium des Johannes. Nun haben wir aber dieser Tradition gegenüber noch eine andere sehr ernsthafte Überlieferung, die, wenn sie richtig ist, es vollständig unmöglich macht, die apostolische Herkunft des vierten Evangeliums und überhaupt einen asiatischen Aufenthalt des Zebedäussohnes anzunehmen. Von dem schon genannten Papias ist ein Fragment erhalten, und zwar in doppelter Überlieferung (die ausführlichen Texte aus Philippus Sidites und der Chronik des Georgios Hamartolos bei Funk, Apostolische Väter S. 132 f.), das aus dem 2. Buche seiner „Auslegung der Herrenworte" stammt (vgl. über dieses Werk noch unten § 25, 5) und das besagt: „Johannes der Theologe und Jakobus, sein Bruder, wurden von den Juden getötet". Mit dieser Überlieferung scheint vorzüglich Mk 10, 38 f. übereinzustimmen, sofern an dieser Stelle ebenfalls der Märtyrertod nicht nur des Jakobus (Apgsch 12, 2!), sondern auch der des Johannes vorausgesetzt wird. Endlich gibt ein alter syrischer Märtyrerkalender vom Jahre 411, dessen Überlieferung aber viel weiter, bis vor 250 hinaufreicht, zum 26. Dezember an: „(es starben als Märtyrer) Johannes und Jakobus, die Apostel, zu Jerusalem". Das Martyrium des Zebedäussohnes muß in der Tat, wie diese Überlieferung es angibt, in Judäa (Jerusalem) stattgefunden haben, wenn er gleich seinem Bruder, wie Papias angibt, von den Juden ermordet wurde, und es muß in die Zeit vor 70 fallen, weil nachher die Juden keine Gelegenheit mehr hatten, gegen die Christen einzuschreiten. Zur Zeit des Apostelkonzils war Johannes noch am Leben (Gal 2, 9), in die Jahre 50—70 etwa muß sein Martyrium fallen, und den langlebigen Zebedäussohn in Asien anzunehmen, wird damit vollständig unmöglich. Hat Papias Abfassung des vierten Evangeliums durch Johannes angenommen, dann muß er gemeint haben, es sei vor 70 in Jerusalem geschrieben worden. Gegen die vorgelegte Überlieferung vom Martyrium des Johannes lassen sich Bedenken erheben, durchschlagend sind sie nicht, und eine erhebliche Anzahl von Forschern ist gegenwärtig von der Ursprünglichkeit und Richtigkeit der Tradition überzeugt.

9. Die Tradition vom Presbyter Johannes. Und wir besitzen noch eine dritte Überlieferung, die für die Entscheidung unserer Frage wichtig

ist. Papias sagt in einem bei Euseb., Kirchengesch. III 39, 4 erhaltenen Fragmente, in dem er seine Bemühungen darlegt, zuverlässige Auskünfte über die Herrenworte zu erlangen: „Wenn jemand kam, der ein Schüler der Presbyter (Alten) gewesen war, so forschte ich (bei ihm) nach den Worten der Presbyter: was Andreas oder Petrus oder was Philippus oder was Thomas oder Jakobus oder was Johannes oder Matthäus oder irgendein andrer von den Jüngern des Herrn gesagt habe (εἶπεν) und was Aristion und der Presbyter Johannes, die Jünger des Herrn, sagen (λέγουσιν)". Dieser berühmten vielbehandelten Stelle gegenüber kommt man sehr schwer um die Anerkennung herum, daß Papias zwei Jünger namens Johannes kenne, die er beide mit dem Ehrennamen von „Presbytern" (also Vertretern der älteren christlichen Generation) und von „Jüngern des Herrn" kennzeichnet. Der eine von ihnen ist der Apostel Johannes, den Papias in einer Reihe mit sechs andern Aposteln hinter seinem Bruder Jakobus aufzählt und der so wie diese bereits tot ist, daher: εἶπεν; der andere hingegen gehört so wenig wie der vor ihm stehende Aristion zum Zwölferkreise, und er ist zu der Zeit, da Papias den Stoff zu seinem Werke über die Herrenworte sammelte (Papias ist um 70 geboren) noch am Leben, daher: λέγουσιν. Es gab also zwei Johannes, den Urapostel und den Presbyter Johannes. Nur dieser zweite kann, wenn der Zebedäussohn vor 70 gestorben war, zur Zeit Trajans noch in Asien gelebt haben. Wie Eusebius (a. a. O. 39, 7. 14) ausdrücklich angibt, waren Aristion und der Presbyter Johannes die Haupt-Gewährsmänner des Papias, und dieser hat sie nach Eusebius in seinem Werke oftmals mit Namensnennung angeführt. Auffällig ist nun weiter, daß am Eingange von II und III Joh der Briefschreiber sich tatsächlich als „der Presbyter", freilich ohne Hinzufügung eines Eigennamens bezeichnet, daß weiter der Johannes, der in Asien lebte, noch von Irenäus als μαθητής, discipulus, des Herrn bezeichnet wird (vgl. II 22, 5; V 33, 3) und ebenso im Muratorianum (Z. 9 f. gegenüber Z. 14: Andreas ex a p o s t o l i s): es sieht so aus, als ob dieser Name an dem Manne haftete auch bei denen, die ihn als den Zebedäussohn und Apostel kannten. Und nicht zu übersehen ist das gänzliche Schweigen des Ignatius über den Apostel Johannes in Asien. Wenn der Zebedäussohn erst unter Trajan in Ephesus starb, dann reichte er für jeden Fall fast bis an die Tage heran, in denen Ignatius seinen Brief nach Ephesus schrieb. Der Antiochener erwähnt darin den Paulus ausdrücklich (12, 2) und läßt erkennen, ein wie hoher Ruhm es für die Epheser ist, seine Gründung zu sein. Warum gedenkt er mit keinem Worte des Johannes, der so lange und in so hohem Ansehen bei den Ephesern gewirkt haben müßte? Auch das Schweigen des Ignatius legt den Schluß nahe: der asiatische Johannes ist ein „Alter" und ein Herrenjünger gewesen, aber kein Apostel.

10. Das Selbstzeugnis des Buches. Der Verfasser nennt sich in dem Buche nicht, nirgends auch tritt er mit einem „ich" aus dem Rahmen der Erzählung heraus. In dem Nachtragskapitel 21 wird gesagt, ein Jünger Jesu, und zwar der, den Jesus lieb hatte, habe das Evangelium geschrieben (24. 20. 7). Dieser Jünger ist zur Zeit, wo 21 geschrieben wurde,

bereits tot (22 f.) und ein weiterer Kreis von Personen, wohl seine Schüler und Freunde, die hinter der Erzählung von 21 stehen, bekräftigt die Wahrheit seines Zeugnisses (24), also die Echtheit und Zuverlässigkeit des mit 20, 30 f. schließenden eigentlichen Evangeliums. Sehen wir dieses nun näher an, so finden wir in seinem zweiten Hauptteile, von 13 ab, an einer Reihe von Stellen den „Lieblingsjünger" erwähnt, 13,23; 19,26; 20,2, aber auch 19, 35 und 18, 15. Dieser niemals mit Namen genannte Jünger, der unter dem Kreuze stand und Wasser und Blut aus der Seite Jesu rinnen sah, der beim letzten Mahle an der Brust Jesu lag, wird nun von den Vertretern der Tradition seit alters mit dem Zebedäussohne gleichgesetzt, und man findet ihn wieder in dem namenlosen Jünger von 1, 35 – 41, der dort mit Andreas und Petrus zu den Erstberufenen gehört (Mk 1, 16 – 20!), der zusammen mit seinem Bruder unter den sieben Jüngern von 21, 2 aufgezählt wird (in deren Reihe der Lieblingsjünger von 21, 7. 20 also enthalten sein muß!) und der in 1, 14 mit „wir" ein Augenzeugnis ablegt.

Demgegenüber wird von denen, die die Anschauung vertreten, das vierte Evangelium sei nicht von Johannes dem Zebedäiden geschrieben und wolle es auch nicht sein, die Deutung vorgebracht, daß in 19, 35 kein Augenzeuge schreiben könne, sondern nur jemand, der sich auf einen Augenzeugen berufe, daß es eine schwer begreifliche Anmaßung sei, wenn der Verfasser an den „Lieblingsjünger-Stellen" sich selber verherrlichen wollte, daß im Kreise der Jesusjünger, wie ihn die Synoptiker darstellen, überhaupt kein Raum für einen Lieblingsjünger sei, daß 1, 35 – 41 der ungenannte Jünger ganz im Dunklen bleibe, und daß in 21, 2 der Lieblingsjünger ebensogut wie in einem der Zebedäiden auch in Nathanael oder einem der beiden dort nicht mit Namen genannten Jünger gefunden werden könne, daß 1, 14 gar nicht an ein Sehen mit körperlichen Augen, sondern mit geistigen gedacht sei, und daß das Evangelium nur beanspruche (trotz 21, 24), ein Mitglied des ältesten Kreises als Gewährsmann hinter sich zu haben, nicht aber von einem bestimmten Urapostel geschrieben zu sein. Hinter diesen Deutungen des Selbstzeugnisses von Johannes steht die feste Anschauung, daß das Evangelium ganz unmöglich von einem Gliede des Zwölferkreises geschrieben sein könne, eine wissenschaftliche Überzeugung, für die auch meines Erachtens eine Fülle schlagender Beobachtungen spricht (vgl. unten S. 119), die aber aus dem Selbstzeugnisse des Buches nicht erwiesen werden kann.

II. Die Frage der schriftstellerischen Einheitlichkeit. Sicherer und ziemlich allgemein angenommen ist etwas anderes, was aus dem Selbstzeugnisse des Buches spricht: in 21 redet kein einzelner Verfasser mehr, sondern ein Kreis von Jüngern und Anhängern. Das Buch ist also nicht einheitlich in dem Sinne, daß es von einer Feder niedergeschrieben ist, Kap. 21 mindestens stammt von andrer Hand (oder andern Händen) als 1 – 20. Da wir nun aber weiter in der Überlieferung nicht den geringsten Anhalt dafür haben, daß das Buch jemals ohne Kap. 21 bestanden habe, erhebt sich die weitere Frage, ob nicht die gleichen Hände, von denen 21 stammt, auch an andern Stellen des Buches eingegriffen haben, ob nicht der

johanneische Jüngerkreis erst nach dem Tode des Meisters (wer immer er auch war) das Buch herausgegeben hat. Religiös und theologisch, auch stilistisch angesehen, bildet das ganze Buch, 1—21, ohne Zweifel eine geschlossene Einheit. Aber in der schriftstellerischen Komposition zeigen sich allerlei Auffälligkeiten. Um nur ein paar starke Beobachtungen anzuführen: in 14, 31 ist ein entschiedener Abschluß der Abschiedsrede, es müßte nach der Aufforderung Jesu, hinauszugehen, etwa 18, 1 ff., mindestens 17, 1 ff. stehen. Statt dessen werden 15 f. neue Abschiedsreden gebracht, die inhaltlich die stärksten Wiederholungen zu dem in 14 Gesagten bedeuten; die Erzählung von der Verleugnung des Petrus 18, 15—27 wird sehr störend durch das zwischeneingeschobene Stück des Verhöres 18, 19—24 unterbrochen, und 25 ist nahezu wörtliche Wiederholung des Schlusses von 18; das schöne Gleichnis vom guten Hirten 10, 1—5 wird zweimal gedeutet 10, 7—10 und 10, 11—18; 18, 24 wird erzählt, wie Hannas Jesus zu Kaiphas schickt, aber was dort erfolgt, wird nicht berichtet, sondern 28 wird Jesus von Kaiphas aus vor Pilatus gebracht. Mit einer Fülle von Glossen ist der ganze Text überzogen, vgl. besonders deutlich 1, 15. 24. 28; 2, 17; 4, 2; 7, 39; 10, 6; 11, 2. 18; 12, 6; 13, 11; 18, 13. Vielleicht sind der Überarbeitung auch die oben angeführten Lieblingsjünger-Stellen zuzuschreiben, von denen zwei ohnehin im Nachtragskapitel stehen. Vom Selbstzeugnis des Buches in Kap. 21 ausgehend und den Text näherer Betrachtung unterziehend, kommt man also als Mindestem zu dem Schlusse, daß das Evangelium nach dem Tode des großen, geehrten Mannes, der im letzten Grunde dahinter steht, von einem Kreise von Freunden und Schülern herausgegeben wurde, der dabei auch in den Text der Grundschrift eingriff, die 20, 30 f. deutlich abschließt.

12. Die Hypothesen über den Verfasser. Die eigentümliche, zwiespältige Beschaffenheit der Tradition, die ungemeine Schwierigkeit, einen Urapostel als den Verfasser des von den Synoptikern so außerordentlich stark abweichenden Buches ansehen zu können, endlich die sehr deutliche Beobachtung, daß im Nachtragskapitel trotz weitestgehender Stileinheit andere Hände schreiben als im Hauptteile des Buches, und daß auch dieser Hauptteil unzweifelhafte Spuren von Überarbeitung, mindestens von Unfertigkeit aufweist, haben eine große Fülle von Hypothesen hervorgerufen, die das Dunkel, das über dem Verfasser des Evangeliums liegt, erhellen sollen. Ihre Haupttypen seien hier kurz angedeutet.

Ein Teil der Forscher, überwiegend sind es Vertreter der theologischen Rechten, steht noch immer entschlossen zur Abfassung des Evangeliums durch den Zebedäiden Johannes. Die Gründe, die für die Echtheit angeführt werden, sind im wesentlichen die Tradition und das nach ihr gedeutete Selbstzeugnis. Hinzu kommen Beobachtungen über allerlei historische Angaben des vierten Evangeliums, die ein besseres Wissen als die Synoptiker zu verraten scheinen und aus diesem heraus Angaben der ersten drei Evangelien verbessern und ergänzen (S. 110—112), während die Reden Jesu bei Joh ziemlich allgemein, von kurzen Einzelsprüchen abgesehen, den Synoptikern gegenüber als Weiterentwicklung und Fortbildung betrachtet werden (S. 111 f.).

Gelegentlich wird das ganze Buch, auch Kap. 21, mit Ausnahme der letzten beiden Verse auf den Apostel zurückgeführt, mindestens aber soll 1—20 von ihm herstammen. Die Beobachtungen indes, die man an 21 und auch an andern Stücken des Buches machen muß, haben Abschwächungen der Hypothese hervorgerufen: das Evangelium ist johanneisch, aber es ist erst nach dem Tode des Apostels herausgegeben worden, und zwar unter Redaktion seiner Jünger und Freunde; oder diese standen ihm, dem uralten, des Griechischen nicht mächtigen Manne, bei der Niederschrift seiner Aufzeichnungen noch zu Lebzeiten bei. Oder aber von Johannes stammt nur eine Grundschrift, vielleicht die Reden, vielleicht die erzählenden Stücke, vielleicht eine Darstellung, die schon die Mischung beider Bestandteile aufwies: durch weitgehende Überarbeitung der Grundschrift ist das Evangelium entstanden. Endlich wird die Echtheit gelegentlich nur ganz lose gefaßt: Johannes, der Apostel, steht als Gewährsmann hinter dem Buche; nach seinen Lehrvorträgen ist, als er selber schon tot war, das Buch von seinen Jüngern geschrieben worden.

Dem gegenüber sieht der andere Teil der Forscher, in der Hauptsache die theologische Linke, das Evangelium als n i c h t vom Zebedäussohn J o h a n n e s geschrieben an. Die Überlieferung, so wird hervorgehoben, ist spät und unsicher, ihr steht die andere ältere Tradition vom Martyrium der beiden Zebedäussöhne entgegen, das vor 70 fallen muß. Das Selbstzeugnis des Buches ist dunkel und rätselhaft, es müßte ganz anders aussehen, wenn wirklich ein Urapostel, der ein ganz ausgezeichnetes, einzigartiges Verhältnis zu Jesus hatte, dahinter stünde, oder es ist fingiert. Die Hauptsache aber sind die inneren Gründe: Kann ein Augenzeuge des Lebens Jesu Jesu Auftreten und seine Lehrweise, vor allem auch den Inhalt seiner Predigt so ganz anders gezeichnet haben, als es die Synoptiker tun (oben S. 110 f.)? Können die drei ersten Evangelien, von Nichtaposteln geschrieben, das Bild Jesu so unverhältnismäßig viel treuer bewahrt haben als der Urapostel? Kann der Zebedäussohn Johannes, der nach Gal 2,9 eine von den jerusalemischen Säulen war, so ganz seine ursprüngliche Lebensaufgabe, die Mission unter den Juden, vergessen haben, und die Juden so furchtbar schroff beurteilen, wie es das vierte Evangelium tut? Kann er in seiner Religion und seiner Theologie ein Schüler und Nachfolger des Paulus geworden sein, dessen ganzes Lebenswerk Joh voraussetzt? Kann ein Urapostel und geborener Palästinenser eine so ganz falsche Angabe machen, wie die, daß das Amt des Hohenpriesters alljährlich wechsele (11, 49 und 18, 13)? Kann der galiläische Fischer so weit in die Frömmigkeit des Synkretismus und der Mystik eingedrungen sein, wie wir es bei Joh beobachten? Das alles sind schwere Fragen, die in der Tat die Abfassung des Evangeliums durch den Apostel Johannes unmöglich machen. — Auf der gemeinsamen Basis dieser Annahme sind aber im einzelnen sehr viele Sondermeinungen und -hypothesen aufgestellt worden. Das Buch kann von dem Presbyter Johannes (oben S. 115 f.) stammen, der etwa in hohem Alter, von einem dankbaren, ihn bewundernden Schülerkreise umgeben, in Asien starb. Die Namensgleichheit hat dann in der Kirche des 2. Jhrh.,

die für das Buch einen apostolischen Verfasser wollte und brauchte, zur Verschiebung geführt, und aus dem Presbyter wurde der Urapostel, wie ähnlich nachgewiesenermaßen aus dem „Evangelisten" Philippus von Apgsch 6,5; 8; 21,8 am Ende des 2. Jhrh., gerade auch in Asien, der Apostel Philippus geworden ist (Polykrates bei Eusebius, Kirchengesch. III 31, 3). Im einzelnen kann dann diese Hypothese wieder variiert werden wie die Apostelhypothese: Johannes der Presbyter kann in sehr abgestufter Weise Verfasser des Evangeliums sein (Teilungs- und Überarbeitungshypothesen), er kann auch bloß als Gewährsmann dahinter stehen. Auch braucht der „Johannes", der in den Platz des Apostels einrückte, nicht der Presbyter zu sein, es kann auch ein andrer Namensvetter gewesen sein, vielleicht Johannes Markus oder ein anderer ganz unbekannter asiatischer Johannes.

Endlich kann das schwache Band der Namensgleichheit zwischen dem wirklichen Verfasser und dem Apostel ganz durchschnitten werden. Hinter dem Buche steht dann ein ungenannter, aber führender Mann aus der Zeit um oder nach 100, dessen Lehr- und Streitschrift von der späteren Kirche dem Apostel Johannes zugeschrieben wurde. Er ist vermutlich gar kein persönlicher Jünger Jesu, sondern ein geistiger Schüler des Meisters, der den Herrn mit dem inneren Auge des Glaubens geschaut hat als den Gottessohn voller Gnade und Wahrheit. Er selber macht auch gar keinen Anspruch darauf, Jünger Jesu im leiblichen Sinne zu sein, erst spätere Deutung hat die Lieblingsjünger-Stellen so aufgefaßt oder hat sie überhaupt erst, wie den ganzen Nachtrag, hineingebracht. Oder aber: der unbenannte Verfasser hat, als er schrieb, selber bereits die Maske des Johannes vorgenommen, wie auch andere christliche Lehrer und Propheten der nachapostolischen Zeit ihre Schriften unter das überragende Ansehen apostolischer Namen stellten (Eph, Past., I Petr, Jak, Apok Petr, auch Did. u. a.). Und auch hier wieder sind im einzelnen die verschiedensten Teilungs- und Überarbeitungshypothesen möglich.

Eine große Schwierigkeit und eine Belastung aller Lösungen des Verfasserproblemes von Joh bedeutet dann weiter noch die Frage nach dem Verfasser der Joh-Briefe und vor allem dem der Apok. Ist der ungenannte Verfasser der Joh-Briefe nicht der Presbyter Johannes (II Joh 1; III Joh 1)? Oder ist er der Herausgeber des Joh-Evangeliums? Redet in den Briefen, namentlich im I, nicht der Kreis der Johannesjünger zu uns? Und wie sind, bei überaus großer Verschiedenheit der Apok von den übrigen vier johanneischen Schriften die unleugbaren Berührungen zwischen ihr und dem Evangelium zu erklären (unten § 27, 5)? Das alles sind schwere noch ungelöste Fragen.

Bei dieser ungemeinen Vielgestaltigkeit der Anschauungen ist es fast hoffnungslos, eine Einigung in der johanneischen Frage und eine einigermaßen abschließende Lösung des Problems zu erwarten, die etwa an Sicherheit der Lösung gleichkäme, die die synoptische Frage, wenigstens in ihrem Quellenproblem, gefunden hat. Wir müssen uns bei der Verwendung des Evangeliums mit der Einsicht begnügen, daß es wahrscheinlich in Asien, vielleicht auch in Syrien, während der ersten Jahrzehnte des 2. Jhrh., ver-

mutlich aber bald nach 100 entstanden ist, und daß es seinem Lehrgehalte nach eine vorzügliche Quelle für das Christentum der nachapostolischen Zeit, nicht aber eine Quelle für die ursprüngliche Verkündigung Jesu ist. Aussichtsreicher als das Suchen nach dem Verfasser des Evangeliums ist das Forschen nach der Eigenart und den Quellen seiner Frömmigkeit und Theologie. In der Arbeit an diesen Problemen, die aber nicht mehr literargeschichtlich sind, liegt die Hauptaufgabe der zukünftigen johanneischen Forschung.

§ 25. Die apokryphen Evangelien

1. Außerkanonische Evangelien. Außer unsern kanonischen Evangelien sind in der ältesten Kirche noch andere Evangelienbücher geschrieben worden. Der Überlieferungsstoff über die Taten und Worte, das Leiden und die Auferstehung Jesu war vorhanden, unsere vier Evangelien hatten ursprünglich keineswegs einzigartige kanonische Geltung, die alle andere Schriftstellerei verwandter Art ausschloß. Im Lk-Prologe wird bereits von „vielen" geredet, die den Versuch gemacht hatten, evangelische Geschichte niederzuschreiben. In der Zeit bis gegen Mitte des 2. Jhrh. sind nach und neben unsern kanonischen Evangelien noch mancherlei andere Evangelien geschrieben worden. Verschiedene Richtungen und Bedürfnisse waren innerhalb und außerhalb der Kirche vorhanden, die ein Interesse daran hatten, ihre Ausgestaltung „des Evangeliums" zu besitzen. Einige der so entstandenen Bücher sind in der Kirche des 2. Jhrh. neben den kanonischen Evangelien benutzt worden, andere, die damals und später verfaßt wurden, waren von Anfang an nur für außerkirchliche, gnostische Leser bestimmt. Von den apokryphen Evangelien ist uns sehr wenig und dies Wenige nur in Bruchstücken erhalten – im Gegensatz zu der reichlich auf uns gekommenen Literatur der apokryphen Apostelgeschichten des ausgehenden 2. und des 3. Jhrh. Immerhin sind einige Namen, Überlieferungen und Fragmente aufbewahrt, die als spärliche Trümmer neben dem Kanon stehen. Das Hebräer-, Ägypter- und Petrusevangelium erheben den Anspruch, zur urchristlichen Literatur zu gehören. Wo wir die Reste der außerkanonischen Evangelienliteratur mit Nachweis ihrer Überlieferung zusammengestellt finden, wurde oben (S. 67) bereits angegeben.

2. Das Hebräerevangelium. Die Entstehung und Verbreitung des Hebräerevangeliums ist eng verknüpft mit der leider so dunklen Geschichte des Judenchristentums (vgl. über dieses § 57 – 60; 68). Die von der größeren heidenchristlichen deutlich geschiedene Gemeinschaft muß, als auch für sie die Notwendigkeit kam, schriftliche evangelische Überlieferung zu besitzen, sich eine solche geschaffen haben, sie konnte nicht einfachhin die Evangelien der Heidenkirche benutzen. Tatsächlich sind uns bei einer Reihe von Kirchenschriftstellern des 2. – 4. Jhrh. Nachrichten über ein judenchristliches Evangelium, das „Hebräerevangelium", erhalten und auch eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Bruchstücken ist uns durch die Kirchenväter aufbewahrt worden, die meisten davon stehen bei Hieronymus, der außerdem ausdrücklich sagt, er habe das Buch von den Judenchristen in Beröa geliehen er-

halten, es sei auch in der berühmten Bibliothek des Pamphilus in Cäsarea vorhanden gewesen, er selber habe es aus dem Syrischen ins Lateinische und Griechische übersetzt. Nach Hieronymus (De uiris illustribus 16) hat bereits Ignatius Smyrn 3, 2 aus dem Hebräerevangelium angeführt. Danach müßte dieses bereits um 100 spätestens vorhanden gewesen sein, und man hielt noch vor wenigen Jahren das Buch für eine Parallelbildung zu den Synoptikern, in Syrien oder Palästina entstanden, ein Werk von höchstem Werte, dessen Verlust sehr schmerzlich sei. Neuere Untersuchungen (Schmidtke, A., Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien, Texte und Untersuchungen, 3. Reihe, 7. Band 1911) haben indes sehr viel von dem Ruhme, auch dem Alter des Hebräerevangeliums weggerissen. Hieronymus, der die Verwirrung angestiftet hat, hat als Hebräerevangelium ein nazaräisches Evangelium bezeichnet, das nichts weiter ist als eine um 150 entstandene targumartige Übersetzung und Bearbeitung des kanonischen Matthäus, die Papias, das Verhältnis umdrehend, als den hebräischen Ur-Matthäus bezeichnete. Ign Smyrn 3, 2 stammt nicht aus dem Hebräerevangelium, sondern das Abhängigkeitsverhältnis ist umgekehrt. Von dem „Hebräerevangelium" des Hieronymus, das in Wahrheit als Nazaräerevangelium zu bezeichnen ist, muß scharf das wirkliche Hebräerevangelium geschieden werden, das aber auch ursprünglich griechisch geschrieben war und bei den Judenchristen des Ostjordanlandes im Gebrauche stand. Es war ebenfalls Mt nahe verwandt, vielleicht auch eine Bearbeitung seines Textes. Durch diese Feststellungen sinkt der Wert der judenchristlichen Evangelienliteratur sehr stark; sie gehört sicher erst dem 2. Jhrh. an und setzt unsere kanonischen Evangelien voraus, ist also kein selbständiger Schößling aus der gleichen Wurzel.

3. **Das Ägypterevangelium.** Hauptzeuge für das Buch ist Clemens von Alexandria; im Stromateis III 6, 45; 9, 63 f. 66; 13, 92 f. und in den Excerpta ex Theodoto 67 stehen die einzigen erhaltenen sicheren Fragmente. Sehr wahrscheinlich aber stammen auch das Evangelienzitat II Clem 12, 2 und vermutlich die Anführungen II Clem 4, 5; 5, 2 – 4; 8, 5 aus dem Ägypterevangelium. Seine Existenz (aber ohne daraus anzuführen) bezeugen weiter Origenes (Homilie 1 in Lucam), Hippolyt (Refutatio V 7) und Epiphanius (Härese 62, 2). Wo das Evangelium, das nach den erhaltenen Bruchstücken einen stark asketisch-enkratitischen Charakter hatte und die Ehe verwarf, entstanden ist, kann nicht mit Gewißheit angegeben werden. Verhältnismäßig sicher ist, daß es im 2. Jhrh. bei den Christen Ägyptens im Gebrauche stand. Darauf weist schon der Name, den es trägt, und dafür spricht auch seine älteste Bezeugung durch Clemens und seinen Gegner, den Valentinianer Theodotus, sowie durch Origenes. Das Buch muß im 2. Jhrh. in Ägypten weit verbreitet gewesen sein, es war vielleicht die herrschende Form der evangelischen Überlieferung dort. So mag es auch in Ägypten entstanden sein, und seine Entstehung mag in die Zeit 100 – 130 etwa fallen.

4. **Das Petrusevangelium.** Über das Petrusevangelium waren die längste Zeit nur die recht unbestimmten Angaben bekannt, die Serapion

von Antiochia um 200 (bei Euseb., Kirchengesch. VI 12, 3 f.) und Origenes (in Matth. tom. X 17) über das Buch machten. 1892 aber wurde ein größeres Fragment des Textes selber in einem Pergamentkodex gefunden, der aus einem Mönchsgrabe bei Akhmim in Ägypten zutage trat. Das Bruchstück erklärt uns den Namen der Schrift: Petrus redete in ihr in der ersten Person und erzählte die evangelische Geschichte. Was erhalten ist, ist ein Stück des Leidens- und Auferstehungsberichtes. Das Petrusevangelium kennt die kanonischen Evangelien und benutzt sie, zeigt auch sonst allerlei sekundäre Züge. Bemerkenswert ist sein Doketismus, um des willen Serapion das Buch verwirft. Es mag in gnostischen Kreisen entstanden sein, kaum vor 130. Andrerseits muß es etwa um 180 schon vorhanden gewesen sein, wie Serapions Zeugnis beweist, aus dem auch folgt, daß es hie und da von Kirchenchristen benutzt wurde. Entstehungsort mag Syrien sein, wo Serapion gegen seine Verwendung kämpfen muß. Auch benutzt die Didascalia, eine sicher in Syrien während des 3. Jhrh. entstandene Kirchenordnung, stillschweigend das Petrusevangelium.

5. **Papias.** Ein paar Worte mögen der Schriftstellerei dieses Mannes gewidmet sein, der für die frühchristliche Überlieferung wichtig ist. Papias war Bischof von Hierapolis in Phrygien, und er schrieb vielleicht schon um 140, sicher nicht später als 160 in fünf Büchern ein Werk mit dem Titel: Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις, d. h. Auslegung der Herrenworte. Die uns durch alte Kirchenschriftsteller (Eusebius, Irenäus, Hieronymus und spätere) erhaltenen Überreste und Nachrichten sind leider so dürftig, daß der Inhalt und Charakter des Werkes nicht näher bestimmt werden kann. Wie es scheint, war das Interesse des Papias sehr stark auf eschatologische Worte Jesu gerichtet, und seine Quellen waren teils schriftlich, zum Teil aber legte er großen Wert darauf, bei „Presbytern", Vertretern der älteren christlichen Generation, mündliche Überlieferung von den Herrenjüngern her zu sammeln. Seiner Angaben über Mk und Mt, seiner Nachrichten über das Ende des Johannes und über den Presbyter Johannes ist oben bereits gedacht worden (vgl. S. 105, 106, 115 f.). Die dürftigen Fragmente seiner Bücher sind in den Ausgaben der apostolischen Väter und bei Preuschen, Antilegomena, abgedruckt (vgl. S. 66 f.).

§ 26. Die Apostelgeschichte

1. **Das zweite Buch des lukanischen Geschichtswerkes.** Die Apgsch gehört mit dem dritten Evangelium aufs engste zusammen. Das beweisen schon die Vorreden der beiden Bücher, insbesondere der Prolog Apgsch 1, 1 f., das beweisen aber auch der Wortschatz, der Stil, die Anschauungen, die in beiden Schriften die engste Verwandtschaft miteinander zeigen. Der nämliche Verfasser hat also einem Buche, das von den Worten und Taten des Herrn erzählte, ein zweites folgen lassen, das von den Worten und Taten der Apostel berichtete. Der alte Namen des zweiten Teiles ist πράξεις ἀποστόλων, auch der Singular kommt vor, und bei den Syrern ist er durchgängig im Gebrauche. Im Muratorischen Kanon (vgl. darüber unten

§ 34) Z. 34–39, der ältesten Stelle, an der das Buch ausdrücklich genannt wird, bekommt es sogar die auszeichnende Charakteristik: acta omnium apostolorum. Im ganzen bezeichnet der Titel sehr gut das Interesse, das der Verfasser und seine alten Leser an dem Buche nahmen. Es schilderte der frühen Kirche die Arbeit der Apostel, der Stellvertreter Jesu und der Fortsetzer seines Werkes. Die Stiftung der Kirche, in der je länger je mehr die geborenen Heiden die Überzahl waren, geht nach der Geschichtsbetrachtung der Apgsch bis in den Zwölferkreis hinein, die Führer der Urgemeinde werden nicht nur die Anfänger der Heidenmission (Kap. 10), sondern auch die Anwälte des paulinischen Evangeliums; die Erinnerung an die Kämpfe des Paulus ist ganz im Verklingen.

So wird denn in der Apgsch in wohlgelungener Steigerung der Gang des Evangeliums von den Juden über die Samaritaner zu den Heiden erzählt, von Jerusalem, Judäa, Samarien kommt es nach Antiochia, in die Paulusgemeinden der drei Reisen, endlich in die Hauptstadt der Welt, nach Rom. Die Ereignisse selber werden in zwei großen Reihen berichtet. Der deutliche Einschnitt zwischen ihnen ist hinter Kap. 12 zu machen. Den Inhalt der ersten Reihe bildet die Darstellung der Mission auf syrisch-palästinischem Boden, Petrus steht beherrschend, wenn auch nicht ausschließlich, im Mittelpunkte der Erzählung. Die zweite Reihe 13–28 schildert die Weltmission, die mit der Person und der Tätigkeit des Paulus verknüpft ist. Die Gliederung auch des Einzelnen ist planvoll, die Verknüpfung der beiden Reihen und die Unterteilung ebenfalls wohlgelungen. Die Erzählungskunst des Verfassers von Lk zeigt sich auch im zweiten Buche. Nach dem einleitenden Kapitel (1) wird bis 8 Anfang die Geschichte des Christentums auf jüdischem Boden gezeichnet: Pfingsten und die Gründung der Urgemeinde (2, 1–41), das Leben in ihr (2, 42–5, 42), der Prozeß und die Hinrichtung des Stephanus (6, 1–8, 1). Dies letzte wichtige Ereignis zerstreut die Gemeinde, der Übergang zur Heidenmission erfolgt: 8, 1–12, 25. Ein Jerusalem-Abschnitt, der letzte seiner Art, schließt ab (12, 1–25: Tod des Jakobus, wunderbare Befreiung des Petrus). Im zweiten Hauptteile (13–28) heben sich deutlich zwei Unterteile ab: 13, 1–21, 14 die Mission des Paulus und seiner Genossen, 21, 15–28, 23 die Gefangenschaft des Paulus. Die „drei Reisen" des Paulus (13, 1–14, 28; 15, 36–18, 22; 18, 23–21, 14) sind der bei weitem umfangreichste Bestand der Berichterstattung im ersten Unterteile. Dazwischen aber steht 15, 1–35 die sehr wichtige, den Mittelpunkt des Buches bildende Schilderung der Verhandlungen auf dem sogenannten Apostelkonzil, in denen Petrus und Jakobus als die Fürsprecher der Heidenmission auftreten. Paulus in Jerusalem (21, 15–23, 22), seine Gefangenschaft in Cäsarea (23, 23–26, 32), seine Romreise (27, 1–28, 15) und seine Gefangenschaft dort (28, 16–31) schließen die Erzählung der Apgsch in ihrem letzten Abschnitte.

2. Die Quellen. Die Apgsch ist, wie das Lk-Evangelium, auf Grund von Quellen gearbeitet. Der Nachweis, daß in dem Buche Quellen verarbeitet sind, läßt sich leicht führen, die große Schwierigkeit ist nur die genaue Abgrenzung der Quellen. Sie macht deshalb so große Mühe, die

doch nicht zu sicheren Ergebnissen führt, weil der Verfasser seinen Vorlagen selbständig gegenübersteht, weil er stilistisch und sachlich an ihnen allerlei geändert hat, als er sie in sein Buch aufnahm: sonst hätte er nicht die im ganzen wohlgeschlossene Erzählung herausbekommen, die sein Buch auszeichnet. Ein Bericht freilich hebt sich schon in seiner äußeren Form stark von den ihn umgebenden Teilen der Erzählung ab. Das ist die sogenannte Wirquelle, in der in der 1. Person der Mehrzahl erzählt wird. Ihr sicherer Bestand sind die Stücke 16, 10 – 17; 20, 5 – 12; 21, 1 – 18; 27, 1 – 28, 16; doch tritt sie vielleicht schon 11, 28 zutage, wo ein Teil der Überlieferung, der westliche Text, ein „Wir" erkennen läßt (vgl. oben S. 57), und weiter mag noch anderes in der Umgebung der angeführten Stücke, das nicht durch das Leitmotiv des „Wir" kenntlich ist, aus dieser Quelle stammen. Aber auch abgesehen von den Wir-Stücken sind vom Verfasser noch andere Quellen verarbeitet worden. Das zeigt der Sprachbeweis, der allerlei auffällige Semitismen im ersten Teile der Apgsch aufdeckt, das zeigen weiter allerlei Nähte und Risse, auch Widersprüche, die in der Darstellung des Buches sichtbar werden. Der Pfingstbericht (vgl. dort besonders 2, 13, wonach das Zungenreden ein Reden wie das eines Trunkenen und nicht ein Sprachenwunder ist) ist ein Beispiel für eine Quellenverwendung. Auch die Notiz von 4, 36 f. und eine Angabe wie 5, 4, die im Widerspruch mit der Allgemeinschilderung über die Gütergemeinschaft von 4, 34 f. stehen, sprechen für Quellenverwertung; 21, 25 wird vorausgesetzt, daß Paulus vom Aposteldekrete nichts weiß, während er nach Kap. 15 dabei war, als es erlassen wurde. Und auch abgesehen von solchen Unstimmigkeiten, zeigt weiter genaue kritische Prüfung des Inhaltes der Apgsch, daß gerade auch in ihrem ersten Teile, bei dessen Ereignissen der Verfasser des Buches als Augenzeuge nicht in Frage kommt, ihm doch schriftliche Quellen vorgelegen haben müssen, vgl. etwa 6 und 7: die Wahl der Siebenmänner, die Anklage und der Prozeß des Stephanus, weiter den vorzüglichen Bericht von 11, 19 – 21. Darüber aber, wie die Quellen auszuscheiden und abzugrenzen sind, herrscht, wie schon angedeutet, bei den Forschern gar keine Einigkeit. Es spielt in diese Frage auch noch das Problem der Verfasserschaft hinein, von dem wir noch näher hören werden: wenn Lukas, der Paulusschüler, das ganze Buch verfaßt hat, so stellt sich die Quellenfrage anders, als wenn ein Mann der späteren Generation die Apgsch geschrieben hat. Nicht einmal die genaue Abgrenzung der Wirquelle, ihres mutmaßlich ursprünglichen Inhaltes und damit die Bestimmung ihres Charakters läßt sich mit Sicherheit vornehmen. Eine Annahme nur, zu deren Gunsten sich freilich einiges anführen läßt, ist die, daß der Erzählungsstoff des Buches in der Hauptsache auf zwei Quellen zu verteilen sei. Die eine davon mag hellenistischen Ursprunges sein, aus Antiochia stammen und Lukas zum Verfasser haben; aus ihr mögen die sehr wertvollen Berichte 6, 1 – 8, 4, weiter 11, 19 – 30, dann 13, 1 – 14, 28 und endlich der Reisebericht stammen, der dem Buche von 15, 36 ab zugrunde liegt. Demgegenüber mag die andere große Quelle palästinisch-judenchristlichen Ursprungs sein; sie befaßte sich vornehmlich mit Petrus und der

Urgemeinde, und ihr Bestand wird etwa durch 1–5; 9,31–11,18; 12, vielleicht auch 15 zu umgrenzen sein. — Höchst merkwürdig ist und bleibt die Beobachtung, daß die Paulusbriefe, die erste und wichtigste Quelle des apostolischen Zeitalters, vom Verfasser, der sie gekannt haben muß, so gut wie gar nicht benutzt worden sind.

3. Zeit, Ort und Verfasser. Was die Entstehungszeit der Apgsch anlangt, so muß sie hinter dem πρῶτος λόγος (1, 1), dem Lk-Evangelium entstanden sein, d. h. nach dem Jahre 70 (vgl. S. 108). Dazu passen auch vorzüglich viele Einzelbeobachtungen, die man an dem Buche machen kann, und die alle zeigen, daß das apostolische Zeitalter bereits hinter dem Buche liegt. Der gesamte Aufriß und die Geschichtsbetrachtung, die die Heidenmission an die Urapostel anknüpft, die vielen Einzelzüge, die die Frömmigkeit der werdenden katholischen Kirche anzeigen, das völlige Zurücktreten des Gegensatzes zwischen Paulus und dem Urkreise — alles dies beweist, daß die apostolische Zeit bereits dahingegangen ist. In dem Zeitabschnitte 70–100, auf den diese Beobachtungen führen, kann schwer noch ein genauerer Zeitpunkt für die Entstehung des Buches angegeben werden. Es kann samt dem Lk-Evangelium sehr wohl schon um 80 geschrieben sein. Vielleicht indessen erlaubt das Verhältnis der Apgsch zu dem umfangreichen Geschichtswerke des Josephus den „Altertümern" noch eine genauere Datierung des lukanischen Doppelwerkes. Nur eine Stelle aus den Altertümern kommt in Betracht XX 5, 1 f. Sie scheint zweimal in der Apgsch verwendet zu sein. Zunächst in 11, 28 f.; hier könnte die Notiz über die Hungersnot unter Claudius mit der Angabe des Josephus XX 5, 2 zusammenhängen, nach der eine Hungersnot in Judäa unter dem Prokurator Tiberius Alexander, d. h. in einem der Jahre 45–48 (also unter Claudius) eintrat. Etwas mehr trägt die Beobachtung, die an Apgsch 5, 36 f. angehängt werden kann. In der Rede des Gamaliel dort stecken zwei geschichtliche Irrtümer. Theudas war zu der Zeit, wo die Rede gehalten sein will, noch gar nicht aufgetreten, sondern er versuchte seine Prophetenrolle erst in einem der Jahre 44–45 zu spielen. Judas der Galiläer, der laut 5, 37 nach Theudas aufstand, hat sich in Wahrheit lange vor diesem erhoben, nämlich, wie im gleichen Satze richtig angegeben wird, zur Zeit der Schatzung unter Quirinius, 6 oder 7 n. Chr. Ein sehr wahrscheinlicher Grund für diese merkwürdigen Irrtümer der Apgsch scheint darin zu liegen, daß Josephus XX 5, 1 f. den Aufstand des Theudas und gleich danach den des Judas erwähnt. In einer irrtümlichen Erinnerung, die ihm von der Beschäftigung mit den Altertümern blieb, könnte der Verfasser der Apgsch die falschen Angaben von 5, 36 f. gemacht haben. Daß diese Vermutung gewagt werden kann, scheint auch aus den ähnlichen Ausdrücken zu folgen, die Josephus und die Apgsch an den betreffenden Stellen gebrauchen. Läßt man diese Verwandtschaft gelten, dann gewinnt man für die Apgsch die Jahre 95–100 etwa als Abfassungszeit, denn die Abhängigkeit liegt auf Seite der Apgsch, die also später sein muß als das Werk des Josephus. Dieses aber ist, nach eigener Angabe, XX 12, im 13. Jahre Domitians, d. i. 93–94, beendet und veröffentlicht worden.

Wer hat das Buch und das dritte Evangelium geschrieben? Der Verfasser nennt sich selber nicht und mit dem Namen seines Gönners Theophilus können wir nichts anfangen, da wir von diesem Manne sonst nichts wissen. Die altkirchliche Überlieferung führt das Doppelwerk auf Lukas, den Arzt (Kol 4, 14, Philem 24, II Tim 4, 11), den Begleiter und Schüler des Paulus, zurück (Muratorianum Z. 34 – 39), von dem sie noch zu berichten weiß, er sei ein Antiochener gewesen (Euseb., Kirchengesch. III 4, 6). Um diese Verfasserschaft geht der Streit der Gelehrten, und eine Einigung ist so wenig wie in der Quellenfrage erzielt. Der eine Teil der Forscher hält an der Überlieferung der lukanischen Verfasserschaft fest, und auch ein Kritiker wie Harnack hat sich auf diese Seite gestellt (Lukas der Arzt, 1906, wo die wichtigsten sprachlichen und sachlichen Beobachtungen, die zugunsten der Annahme sprachen, eindringend zusammengeordnet sind). Demgegenüber findet es der andere Teil der Forscher (es sind ziemlich geschlossen die Vertreter der theologischen Linken) unmöglich, daß die Apgsch von einem Zeitgenossen der Apostel, einem Augenzeugen eines guten Teiles der in ihr berichteten Vorgänge, geschrieben sein könnte. In der Tat ist das unleugbar eine schwierige Annahme, und wie von ihr aus das Bild des Augenzeugen sich gestaltet und eine wie einschneidende historische Kritik an dem Werke des Lukas geübt werden muß, hat Harnack selber (S. 86 – 103) einleuchtend gezeigt. Aber zwei Wahrheitsmomente stecken für jeden Fall in der altkirchlichen Überlieferung. Das eine ist dies: die Apgsch, und somit auch das dritte Evangelium, ist von einem Gliede der jungen Heidenkirche geschrieben, nicht von einem geborenen Juden, sei es einem Palästinenser oder einem Hellenisten. Das andere, noch genauer auf die Überlieferung achtende, ist dies: die Wirquelle, die, wie sie ursprünglich auch ausgesehen haben mag, vorzügliche Nachrichten über Paulus und die alte Heidenmission erhalten hat, wird einen Paulusbegleiter und -schüler zum Verfasser haben, und das wird aller Wahrscheinlichkeit nach Lukas gewesen sein. Weil die alte Überlieferung des 2. Jhrh. den Verfasser der Wirquelle, von dem sie noch wußte, mit dem Verfasser des ganzen Werkes gleichsetzte, kam sie zu dem Ergebnis: die Apgsch und das dritte Evangelium sind von Lukas geschrieben worden. Die Lösung des Zwiespaltes zwischen der Überlieferung und der Kritik erfolgt hier also ähnlich, wie beim Mt-Evangelium (vgl. S. 106): nicht das ganze Werk ist von dem Verfasser, dem die Tradition es zuschreibt, aber ein sehr wichtiger Bestandteil des Ganzen geht auf den Mann zurück, den die Überlieferung nennt: die Redequelle auf Matthäus, die Wirquelle auf Lukas.

4. **Zweck und Wert des Buches.** So wie unsere Evangelien nicht Erzeugnisse einer objektiv darstellenden Geschichtsschreibung, sondern Gemeindebücher sind, die von Gläubigen für Gläubige geschrieben sind, ist auch die Apgsch verfaßt, um erbaulich zu wirken, um in den Ereignissen die Kraft Gottes wirksam zu zeigen und Glauben zu wecken, schon vorhandenen zu stärken. Die Beobachtung, daß die älteste christliche Literatur Missionsliteratur ist, läßt sich auch hier wiederum machen. Und eng mit dem angeführten ist noch ein anderer Zweck verbunden, nämlich die Apo-

logetik. Nicht den Juden gegenüber soll die neue Religion verteidigt werden. Sie sind ihrer erdrückenden Mehrzahl nach ungläubig gewesen und sind es noch immer, sie waren die steten Verfolger der Apostel und des Evangeliums und sind darum nicht mehr als Gottes Volk anzusehen, das Heidenvolk ist in ihre Vorzugsstellung gerückt (vgl. den starken Ausklang 28, 26 – 28). Wohl aber ist die Verteidigung des Christentums dem Heidentume und der öffentlichen Meinung sowie dem Staate und seinen Dienern gegenüber deutlich. An den Schicksalen des Paulus und seiner Genossen wird gezeigt, wie die steten bösen Anklagen der Juden nicht hinreichen, um wirklich den Christen ein böses Vergehen nachzuweisen und die klugen und gerechten Beamten des Staates von ihrer Schuld zu überzeugen: „Dieser Mensch hat nichts getan, was Tod oder Kerker verdiente" (26, 31). Leicht erkennbar ist hinter dieser Darstellung der Wunsch, daß auch in der Gegenwart des Verfassers und seiner Leser die römischen Beamten eine ähnliche Mäßigung zeigen möchten, wie Gallio und Festus. Diese Darstellung soll auch den Christen selber guten Mut machen, und auf die Radikalen unter ihnen, die das Weltreich bitter hassen (vgl. die Apok!), soll sie mäßigend einwirken, ihnen zeigen, daß der Staat nicht der Feind des Christentums ist.

Drittes Kapitel: Die Apokalypsen

§ 27. Die urchristliche apokalyptische Literatur

A. Die Johannesoffenbarung

1. Die schriftstellerische Gattung. Die Apok des Johannes eröffnet für uns als ältestes Stück die Reihe der christlichen Apokalypsen. Die Literaturform ist vom Judentum her übernommen worden, und vom Danielbuche angefangen (165/4 v. Chr. etwa entstanden) bis in die christliche Zeit hinein haben wir eine Anzahl von jüdischen Apokalypsen erhalten, Henoch, IV Esra, Baruch sind die wichtigsten darunter (§ 45, 1; Kautzsch, Die Pseudepigraphen des AT.s 1900). Uralter volkstümlicher Stoff des orientalischen Religionssynkretismus wird in diesen Apokalypsen verarbeitet, mit jüdischen Gedanken und Idealen, die zum Teil sehr alt sind, durchtränkt und in der Form einer populären prophetischen Literatur dargeboten. Die jüdischen Apokalyptiker, die Epigonen des alten Prophetentumes, trauen sich nicht mehr zu, in eigenem Namen zu reden, sondern hochberühmten Männern der Vorzeit, einem Henoch, Moses, Esra, Daniel, Baruch u. a., werden die Weissagungen in den Mund gelegt, deren Inhalt mit starken Abweichungen im einzelnen, meist von der gegenwärtigen bösen Zeit, den Zeichen ihres herannahenden Endes und der glanzumstrahlten, herrlichen Zukunft handelt, die den Sieg Gottes und seines Messias, den Lohn der Treuen bringen soll. Doch auch von den Geheimnissen des Himmels, den wunderbaren Dingen, die Himmel und Erde enthalten (Gottes Thron, die Engelscharen, die Gestirne, Donner und Blitz, Regen und Hagel, unterirdische und himmlische Straf- und Seligkeitsorte

u. a. m.) wird in den Apokalypsen viel geredet, so insbesondere im Henochbuch. Träume, Visionen, Entrückungen, Engeloffenbarungen sind die äußeren Formen, in denen sich die Offenbarungen vollziehen. Vgl. über die Apokalyptik, an der das Spätjudentum sich in langen, bösen Zeiten aufgerichtet hat, noch unten §§ 43 und 45. Das junge Christentum, in ähnlicher Lage wie das Judentum in gegenwärtigen, bösen Tagen auf die herrliche Offenbarung des Gottesreiches harrend, hat sich rasch die jüdische Apokalyptik angeeignet; es hat zum Teil mit schwacher Überarbeitung die jüdischen apokalyptischen Bücher übernommen, es hat auch selber in engster Anlehnung an Stoff und Form neue Apokalypsen hervorgebracht. Viele von diesen frühchristlichen Apokalypsen sind verloren gegangen, einige sind ganz oder teilweise erhalten. Die älteste von diesen ist die Johannesoffenbarung.

2. **Inhalt der Apokalypse.** Der Inhalt des Buches ist, auf das Große und Ganze gesehen, ziemlich klar angeordnet. Die Schwierigkeiten stellen sich erst bei der genaueren Betrachtung ein. Nach der Einleitung 1, 1 – 8 setzt der erste Hauptteil ein 1, 9 – 3, 22: die Sendschreiben der sieben Gemeinden Asiens (2, 1 – 3, 22), eingeleitet durch die Christusvision auf Patmos (1, 9 – 20). 4, 1 beginnt der zweite Hauptteil: der Seher wird in den Himmel versetzt und schaut dort den himmlischen Thron und seine Umgebung in einer Vision, die die Einleitung zum Folgenden bildet. Dann wird ihm das Buch mit den sieben Siegeln und das Lamm, das sie öffnen soll, gezeigt (5, 1 – 14), und hierauf beginnt, in drei Siebenergruppen aufgebaut, eine Reihe von Visionen, die mit vielen Wiederholungen im einzelnen, die grauenvollen Plagen und Zeichen der Endzeit enthüllen: erst die Reihe der sieben Siegel 6, 1 – 8, 1, dann die der sieben Posaunen 8, 2 – 14, 20, sehr weitläufig mit vielem dazwischen geschobenen Stoff (vgl. besonders 10, 1 – 11, 13 und 12, 1 – 14, 20), endlich die der sieben Zornesschalen 15, 1 – 16, 21. Mit 17 erst setzt, in leidlicher Ordnung, die Schilderung der allerletzten Ereignisse ein, die zum herrlichen Abschluß führen: das Gericht über Babylon 17, 1 – 19, 10, die Messiasschlacht 19, 11 – 21, das tausendjährige Reich 20, 1 – 10, das große allgemeine Weltgericht mit der Totenauferstehung 20, 11 – 15, das Herabkommen des himmlischen Jerusalem 21, 1 – 22, 5. Den schriftstellerischen Abschluß des Buches bildet 22, 6 – 21.

3. **Entstehungszeit und Ort.** Über die Zeit, in der die Apok geschrieben ist, sagt die frühkirchliche Überlieferung, die bei Irenäus V 30, 3 erhalten ist: sie ward geschaut gegen Ende der Herrschaft Domitians. Das wäre etwa in einem der letzten Jahre vor 96. Die Datierung aus der Zeit Domitians läßt sich aus dem Buche selber durch folgende Beobachtungen belegen: Das Buch erweist sich, wie 2 f. (vgl. besonders 2, 10. 13); 6, 9 – 11; 7, 3; 13, 16 f.; 18, 24; 19, 2 u. a. zeigen, als in einer Verfolgungszeit geschrieben. Martyrien sind in Asien bereits vorgekommen, eine furchtbare Ausdehnung der Verfolgung wird für die nächste Zukunft erwartet. Der Grund der Verfolgung wird mit großer Deutlichkeit angegeben. Gerade auf ihren Höhepunkten erweist sich die Apok als eine

glühende Schrift, die gegen den Kaiserkult gerichtet ist, vgl. besonders 13, 7—10. 15—18. Nach Nero, dessen Verfolgung auf Rom beschränkt war und nichts mit der Verweigerung des Kaiserkultes zu tun hatte, ist, soviel wir wissen, erst wieder Domitian gegen die Christen eingeschritten, und zwar müssen gerade in Asien unter diesem Kaiser eine Reihe von Martyrien wegen Verweigerung des Kaiserkultes vorgekommen sein, auf den Domitian persönlich sehr großen Wert legte (vgl. über Domitians Christenverfolgungen unten § 71). Die schwierige Stelle 17, 9—11 führt, so wie der Text vorliegt, ebenfalls auf Domitian. Wer 17, 11 geschrieben hat, schreibt unter dem 8. Kaiser: von Augustus an gerechnet, mit Weglassung der Herrscher des Dreikaiserjahres, Galba, Otho, Vitellius, ist Domitian der 8. Kaiser, und er ist, wie die Stelle andeutet (ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν), der wiederkehrende Nero, von dem die Volkserwartung seit Neros Tode zu reden wußte. Der kurz regierende 7. Kaiser von 17, 10 ist Titus. Weiter ist in 13, 18 die Deutung der Zahl 666 vermutlich: Neron Kesar (nach den Zahlenwerten der hebräischen Buchstaben), auf dessen Wiederkehr in Domitian auch 13, 3 anzuspielen scheint. Vielleicht geht 6, 6 auf ein Edikt Domitians aus dem Jahre 92, aber diese Deutung ist keineswegs sicher (vgl. die neueren Kommentare zur Stelle). — Als Ort der Entstehung unseres Buches muß wegen 1—3 die asiatische Kirchengemeinschaft gelten. In der angegebenen örtlichen und zeitlichen Datierung des Buches, so wie es vorliegt, stimmt die neuere Forschung mit der frühkirchlichen Überlieferung zusammen.

4. Einheitlichkeit. Nun gibt es aber in dem Buche Stellen, die deutlich auf eine frühere Zeit hinweisen. Und diese Beobachtung zwingt mit anderen zusammen die Frage nach der Einheitlichkeit des Buches aufzuwerfen. An dies Problem ist in den letzten Jahrzehnten eine große Arbeit gesetzt worden. Die Frage selber sei kurz dargestellt. In 11, 1 f. wird klar vorausgesetzt, daß Jerusalem den Heiden preisgegeben ist, daß der Tempel aber noch steht, und es wird geweissagt, daß er nicht in die Hände der Heiden fallen soll. Diese Worte müssen niedergeschrieben sein, als Jerusalem bereits von den Römern erobert, der Tempel aber noch nicht gefallen war, d. h. zwischen Mai und August 70. Weiter ist 17, 10 in seinem Hauptteile nicht unter dem 8., sondern deutlich unter dem 6. Kaiser geschrieben, d. h. wohl unter Vespasian, wenn nicht schon unter Galba. Sodann zeigen sich in dem Buche, das auf den ersten Blick seines Stiles wegen den Eindruck einer geschlossenen Einheitlichkeit macht, bei näherem Zusehen eine große Menge von Widersprüchen und Wiederholungen. In den drei Siebenerreihen der Visionen, 6, 1—16, 21, sind die allerstärksten Wiederholungen festzustellen, man sieht ohne Mühe ein, daß jede dieser Reihen ursprünglich darauf berechnet war, für sich allein zu stehen. Auch sind sie, namentlich die Posaunenvision, mit vielem Stoffe ausgeweitet, der ihnen ursprünglich fremd war; die ersten sechs Engel blasen zwischen 8, 7 und 9, 13, d. h. was bei den ersten fünf Posaunenstößen geschieht, füllt nur ein Kapitel etwa, der 7. Posaunenstoß ertönt 11, 15: der Inhalt des 6. Blasens nimmt also allein zwei Kapitel in Anspruch, und der des 7. noch einmal drei, da das Ende der Reihe erst in 14, 20 erreicht wird.

Und das, was auf diese Weise in die Posaunenreihe eingeschoben wird, macht einen ganz selbständigen Eindruck, vgl. 11, 1—13, wo der Seher nicht mehr im Himmel, sondern im Tempel ist, oder 12, 1—17, das Sonnenweib mit dem Drachen, oder 12, 18—13, 18 die beiden Tiere, geschaut vom Strande des Meeres aus (12, 18). Die Schilderung vom Herabkommen des himmlischen Jerusalems wird zweimal gegeben, 21, 1—8 und 21, 9—22, 5. Aus all diesen und anderen Beobachtungen folgt, daß das Buch nicht einheitlich ist, und eine Fülle von Hypothesen ist aufgestellt worden, um sein Wachsen und Werden zu erklären, eine Menge von Zerlegungen und Quellenscheidungen ist vorgenommen worden (Übersicht bis 1906 in Boussets Kommentar: Die Offenbarung Johannis, Meyers Kommentar 16. Abteilung, 6. Aufl. 1906, hinzu kommt etwa noch D. Völter, Die Offenb. Joh., 2. Aufl. 1911, und J. Wellhausen, Analyse der Offenb. Joh., 1907 auch J. Weiß' Erklärung in der Gegenwartsbibel). Die Hypothesen widersprechen einander sehr und, wie an andern Stellen der Forschung, ist auch hier noch nichts Sicheres herausgekommen. Zwei Hauptformen der Hypothesen lassen sich unterscheiden: entweder wird angenommen, daß eine ursprünglich christliche Johannes-Apok, die sehr alt ist, vor 70 geschrieben, später unter Domitian von christlicher Hand überarbeitet ist, oder aber: der christliche Apokalyptiker, erst unter Domitian schreibend, hat selber ältere apokalyptische Stücke, zum Teil sicher jüdischen Ursprungs (11, 1—13!), in sein Buch aufgenommen. Diese zweite Annahme ist das mindeste, was gewagt werden kann und auch gewagt werden muß. Eine reiche alte, festgebildete Überlieferung trägt den Apokalyptiker, Traditionen und nicht nur selbst geschaute Visionen hat er in sein Buch aufgenommen.

5. **Der Verfasser.** An die Frage, wer der Verfasser des Buches sei, ist in neuerer Zeit ebenfalls viel Arbeit gesetzt worden, ohne daß ein Abschluß der Untersuchungen erreicht worden wäre. Fragen wir das Selbstzeugnis des Buches, so nennt sich der Verfasser der Schrift am Eingang und am Schlusse der Schrift Johannes, 1, 1. 4. 9; 22, 8. Die Näherbezeichnung in 1, 1 Knecht Gottes (oder Christi) kennzeichnet ihn entweder einfach als Christen oder nach 10, 7; 11, 18 als Propheten. Auf jeden Fall ist nach dem Eingange und Kap. 2f. sicher, daß der Seher den asiatischen Gemeinden wohlbekannt ist und daß er bei ihnen in Ansehen steht.

Die altkirchliche Überlieferung sagt nun, dieser Johannes sei der gleichnamige Apostel gewesen. Die Tradition liegt nicht erst bei Irenäus, sondern schon bei Justin vor, vgl. Dial. 81, 4: ein Mann, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ habe das tausendjährige Reich geweissagt ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ. Das Buch selber hat bereits in der Kirche des 2. Jhrh. nachweisbar als apostolisch und prophetisch in hohem Ansehen gestanden. Der Widerspruch, der je länger je mehr in der griechischen Kirche sich gegen die Apok (Aloger, der Antimontanist Gajus, Dionysius von Alexandria; vgl. unten §§ 35 und 37) richtete, beruhte auf subjektivem, dogmatischem Urteile: wenn diese frühkirchlichen Männer Kerinth oder einen andern nichtapostolischen Mann als Verfasser bezeichneten, so folgten sie damit nicht einer besseren geschichtlichen Überlieferung.

Die Frage ist zunächst einmal, ob die Tradition zu halten ist. Daß ein geborener Jude das Buch geschrieben hat – seine Einheitlichkeit vorausgesetzt – ist sicher. Die Abfassung durch den Apostel Johannes unter Domitian ist indes unmöglich, wenn der Zebedäussohn bereits vor 70 das Martyrium erlitten haben sollte (oben S. 115). Und im Buche selber klingen 21, 14 und namentlich 18, 20 keineswegs so, als ob ein Apostel hier spräche; 18, 20 wird vorausgesetzt, daß die Apostel bereits im himmlischen Chore der Seligen sind. So wird es sich von diesen Überlegungen aus immer empfehlen, an einen andern Johannes als den Zebedäiden zu denken, an einen in den asiatischen Gemeinden wohlbekannten Mann dieses Namens, der als Prophet eine hochangesehene Stellung einnahm, etwa jenen Presbyter Johannes, den Papias (Euseb., Kirchengesch. III 39, 4) nennt (oben S. 115 f.) oder sonst einen Johannes. Die Frage wird aber noch viel verwickelter, wenn man Quellenscheidungen in dem Buche vornimmt, und etwa eine ältere Johannesapok, vor 70 geschrieben, von dem unter Domitian als Ganzes herausgegebenen Buche scheidet. Und noch etwas anderes macht das Problem schwierig. Die Apok ist nicht die einzige Schrift, die von der altkirchlichen Überlieferung dem Apostel Johannes zugeschrieben wird, sondern die übrige johanneische Literatur, vor allem das vierte Evangelium geht unter dem gleichen Namen. Kann dieses Evangelium den gleichen Verfasser haben wie die Apok? Das scheint auf den ersten Blick ganz unmöglich zu sein, die Frömmigkeit, die Theologie, die Sprache sind hier und dort überaus verschieden, vgl. schon das Urteil des Dionysius von Alexandrien (oben S. 9). Sowie man indes genauer zusieht, zeigt es sich, daß doch viele Fäden von der Apok zum Evangelium und den Briefen des Johannes hinübergehen (gute Zusammenstellung in Boussets Kommentar S. 177 – 179), man braucht nur auf die Logosvorstellung (Apok 19, 13), auf Christus das Lamm, auf den Gebrauch von Wörtern wie μαρτυρεῖν, μαρτυρία, νικᾶν, ἀληθινός hinzuweisen. So ungeheuer schwierig, ja unmöglich es ist, anzunehmen, daß die Apok und die übrigen johanneischen Schriften von einer Hand geschrieben seien, so sicher ist es doch, daß eine unzweifelhafte deutliche Verwandtschaft zwischen den beiden Schriftengruppen besteht. Die Kreise, in denen das Evangelium samt den Briefen und die Apok in der uns vorliegenden Gestalt entstanden sind, müssen sich geschnitten haben. Diese Behauptung kann man getrost aufstellen, so dunkel auch die Frage nach den Persönlichkeiten ist, die hier und dort hinter den Schriften stehen.

B. Die außerkanonischen Apokalypsen

1. Die Petrusapokalypse. Die Petr-Apok war bis zum Jahre 1892 nur unvollkommen bekannt, ein paar Erwähnungen in der altchristlichen Literatur, ein paar Anführungen bei Clemens von Alexandrien, Methodius und Makarius Magnes, die einige Bruchstücke erhalten hatten, war alles, was erreichbar war. Diese sehr unvollständige Kenntnis wurde indes durch den Fund von Bouriant (vgl. oben S. 122 f.) ausgiebig erweitert: die gleiche Akhmimer Handschrift, die ein großes Stück des Petr-Evangeliums enthielt,

brachte auch ein umfangreicheres Stück der Petr-Apok, das nach ziemlich zuverlässiger Berechnung etwa die Hälfte des ursprünglichen, wenig umfangreichen Buches ausmacht. Daß der Text, der weder Auf- noch Unterschrift trägt, der Petr-Apok entstammt, muß als sicher gelten: V. 26 des Bruchstückes stimmt eng überein mit dem bei Clemens von Alexandrien eclog. prof. 41 erhaltenen sicheren Fragmente. – Der Inhalt des Textes ist eine Himmels- und Höllenvision. Jesus zeigt dem Petrus und seinen elf Gefährten auf ihre Bitte zwei verklärte Selige und gewährt ihnen einen Blick in das herrliche Reich der Gerechten mit seinem Lichte, seinen Blumen und Düften und seinen strahlenden Bewohnern. Als Gegenstück wird sodann dem Petrus der dunkle Raum der Hölle gezeigt, in deren einzelnen Abteilungen die einzelnen Klassen der Sünder gepeinigt werden; vierzehn solche Straforte mit ihren Bewohnern werden aufgezählt, bei der Schilderung des vierzehnten bricht mitten im Satze der Text ab. – Da Clemens von Alexandrien bereits aus dem Buche zitiert, muß seine Entstehungszeit vor etwa 170 fallen, wahrscheinlich reicht sie aber bedeutend weiter hinauf, und das Buch kann sehr wohl in der Zeit 100 – 140 bereits geschrieben sein. Als Entstehungsort kommt vielleicht Ägypten in Betracht. Die Bedeutung der Schrift für die Geschichte der alten christlichen Religion ist groß: sie zeigt uns das Einströmen hellenistischer, griechisch-orientalischer Himmels- und Höllenphantasien in das Christentum, wo sie dann später eine so außerordentliche Verbreitung und vielverzweigte literarische Gestaltung erlebt haben.

2. **Das Hermasbuch.** Der Hermashirte gehört nur bedingt in die Reihe der frühchristlichen Apokalypsen. Wohl ist die ganze Einkleidung des Buches apokalyptisch, eine himmlische Gestalt, die Kirche, und ein Engel, der im Aussehen einem Hirten gleicht – daher der Name des Buches: ποιμήν – und der die Buße verkündet und Offenbarungen gibt, sind die Träger und Vermittler der himmlischen Verkündigung, die sich um die Nähe des Endes und um die Notwendigkeit, Buße zu tun, dreht. Aber sehr vieles in dem Buche ist schlichte, übernommene Paränese, katechetische Belehrung. Das gilt vor allem für den mittleren Teil, die zwölf Gebote. – Der Inhalt des umfangreichen Buches zerfällt schon in seiner ursprünglichen Anlage in drei Teile: 1. Die fünf „Gesichte" (ὁράϲειϲ, Visionen); ihr Hauptthema ist die von der „Kirche", welche dem Hermas in verschiedenen Gestalten erscheint, immer wieder eingeschärfte Mahnung, die Gläubigen sollten vor dem Ende der Welt noch rasch Buße tun, da Gottes Gnade ihnen noch einen Bußtermin zugelassen habe. 2. Der nächste Teil sind die zwölf „Gebote" (ἐντολαί, mandata), in denen dargelegt wird, was der rechte Christ tun und lassen solle. 3. Den Abschluß bilden die zehn „Gleichnisse" παραβολαί, similitudines), die es meist wieder mit dem nahen Weltende und der Buße zu tun haben. – Das Buch ist griechisch nicht vollständig erhalten. Der Codex Sinaiticus des NT.s (oben S. 32), an dessen Ende der Hirte stand, bricht leider schon in mand. IV 3, 6 ab, und eine andre jüngere griechische Handschrift reicht nur bis sim. IX 30, 2. Vollständigen Text aber bietet eine altkirchliche lateinische Übersetzung in zwei Formen und weiter eine äthiopische Übertragung. Hinzu kommen dann noch kleinere Bruchstücke

verschiedener Herkunft. – Hermas, der Verfasser, nennt sich mehrfach in dem Buche, so gleich am Eingange vis. I 1, 4; 2, 2–4; 4, 3; II 2,2 und an andern Stellen der „Gesichte". Er ist ein Prophet, gehört also in die nämliche Gruppe altchristlicher Offenbarungsträger wie der Verfasser der Johannesapokalypse. Nach dem Eingange von vis. I ist Hermas von dem, der ihn aufgezogen hatte, wohl einem Sklavenhalter in einer der Ostprovinzen, nach Rom an eine Frau, namens Rhode, verkauft worden, die ihn später freigelassen zu haben scheint. Er blieb auf jeden Fall in Rom, und dort, in der Gemeinde der Hauptstadt, ist sein Buch entstanden, das eine sehr wichtige Quelle für Zustände in der römischen Gemeinde ist. Ob Hermas schon Christ war, als er in den Westen kam, wissen wir nicht, aber seine häuslichen Verhältnisse, dann auch seine persönliche Art, sein Charakter werden mit ziemlicher Deutlichkeit klar: ein kleiner Mann geringen Standes und geringen Geistes. – Das Buch ist einheitlich in dem Sinne, daß alles in ihm von der Hand des nämlichen Verfassers niedergeschrieben ist. Das hindert aber nicht, daß allerlei übernommenes, bereits fest geformtes Gut in ihm sich findet und daß es nicht auf einmal, sondern innerhalb eines längeren Zeitraumes entstanden ist. Wichtige innere Kriterien, nämlich die Angaben über Gemeindeverfassung, Verfolgungen, Häresien, legen als Abfassungszeit des Buches die beiden Jahrzehnte vor 150 nahe. Zu diesem Ansatze paßt sehr gut das äußere Zeugnis, das das Muratorische Fragment Z. 73–76 ablegt: Den Hirten hat ganz kürzlich in unsern Zeiten in der Stadt Rom Hermas geschrieben, als auf dem Stuhle der Gemeinde der Stadt Rom der Bischof Pius, sein Bruder, saß. Nach der altrömischen Bischofsliste starb Pius 155, eine führende Stellung innerhalb der Gemeinde mag er mindestens 1–2 Jahrzehnte hindurch eingenommen haben, so daß die Angaben des Muratorianums sehr gut mit dem Ergebnis der inneren Kritik zusammenstimmen. Der Versuch hingegen, in Hermas den von Paulus Röm 16, 14 gegrüßten Mann und in Clemens vis. II 4, 3 das bekannte römische Gemeindehaupt der zweiten christlichen Generation (vgl. oben S. 89f.) zu sehen, ist verfehlt; man müßte dann unser Buch um etwa 100 ansetzen, ein viel zu früher Zeitpunkt, der auch in Widerspruch mit der ausdrücklichen Angabe des Muratorianums steht.

Viertes Kapitel: Kirchenordnung und Predigt

§ 28. Die Lehre der zwölf Apostel

1. Überlieferung und Inhalt. Die Lehre der zwölf Apostel, kurz Didache genannt, ist eine der allerwichtigsten und merkwürdigsten Schriften der gesamten urchristlichen Literatur. Sie ist vollständig nur in einer einzigen Handschrift erhalten, dem schon oben (S. 88) erwähnten Jerusalemer Kodex, 1056 geschrieben, der auch I Clem und Barn bietet. 1883 wurde sie von ihrem Entdecker Bryennios herausgegeben und hat alsbald die allergrößte Beachtung gefunden. Für die ersten 6 Kapitel kommt noch eine altlateinische Übersetzung in Betracht, auch ist die im kirchlichen Alter-

tume weitverbreitete und hochgeschätzte Schrift an einer Reihe von Stellen der altkirchlichen Literatur in größerem oder geringerem Umfange benutzt worden. Die Didache besteht deutlich aus zwei inhaltlich und auch in der Form verschiedenartigen Teilen. Der erste Teil, Kap. 1 – 6, gibt im Schema der „beiden Wege" (Weg des Lebens und Weg des Todes) einen Katechismus des rechten gottgefälligen Lebenswandels. Der zweite, für uns viel wichtigere Teil, gibt Anweisungen über den Gottesdienst und das Gemeindeleben. Taufe, Fasten, Beten, Abendmahlsfeier werden zunächst behandelt (7 – 10), dann folgen Vorschriften über Apostel, Propheten, Lehrer, zuwandernde Brüder, über Bischöfe und Diakonen (11 – 15), und eine kleine Apokalypse bildet den Abschluß (16). Gerade durch die Ausführungen des zweiten Teiles hat die Schrift eine Fülle von Licht auf die Geschichte der urchristlichen Gemeindeverfassung, der alten Charismatiker, des Gottesdienstes und des religiösen Lebens überhaupt geworfen, freilich auch wieder manches Rätsel aufgegeben. Für den ersten Teil, die beiden Wege, kann als sicher angenommen werden, daß in ihm ein jüdischer Proselytenkatechismus: die zwei Wege, übernommen und nur schwach christlich überarbeitet ist, die christliche Überarbeitung erstreckt sich nur auf 1, 3—2, 1; vgl. auch oben zum Barnabasbrief S. 93.

2. Datierung. Leider ist die zeitliche und örtliche Festlegung der überaus wichtigen Schrift sehr schwierig. Was die zeitliche Datierung anlangt, so ist nahezu auf den ersten Blick klar, daß die Schrift ein sehr altertümliches Gepräge hat: sie kennt noch die alten Charismatiker, Apostel, Propheten und Lehrer, und das Gemeindeamt, die Bischöfe und Diakonen, tritt neben den Charismatikern noch sehr stark zurück. Die spärliche Benutzung christlicher Schriften, die Anweisungen über den Kultus, der unpaulinische Typus des Abendmahles, auch das Fehlen der Ketzerpolemik – all dies zusammengenommen empfiehlt eine möglichst frühe Ansetzung der Schrift, sie zeigt noch recht wenig von der „katholischen" Entwicklung des alten Christentums. Andrerseits freilich ist sicher, daß sie nicht der eigentlich apostolischen Zeit angehören kann: das Charismatikertum ist zum Teil schon entartet, Schwindler spielen sich als Apostel und Lehrer auf, in den Abendmahlsgebeten spürt man die Zeitnähe von johanneischer und ignatianischer Frömmigkeit und die Anschauung, die im Titel zum Ausdruck kommt, Lehre des Herrn durch die zwölf Apostel an die Heiden zu geben, führt mindestens in die zweite Generation des Christentums. Die Zeit 90 etwa bis 150 muß so als Zeitraum der Entstehung unserer Schrift offen bleiben. Ist sie in Kreisen entstanden, die am allgemeinen Leben der Kirche regeren Anteil nahmen, dann muß man sie innerhalb dieses Zeitraumes möglichst früh ansetzen, ist sie hingegen, wie mancherlei Beobachtungen zeigen (13, 3 – 7), in Kreisen entlegenerer, ländlicher Christengemeinden entstanden, dann kann sie ein gutes Stück ins 2. Jhrh. hineingeschoben werden. – Ein wenig besser als mit der Frage nach der zeitlichen Datierung steht es mit der nach der örtlichen. Der Westen (Rom) ist vollkommen ausgeschlossen, nur der Osten kommt in Frage; dort wieder ist Asien (proconsularis) mit seinem sich rasch entwickelnden Stadtchristen-

tum ausgeschlossen. In Ägypten, wo die kirchlichen Zustände noch das ganze 2. Jhrh. hindurch merkwürdig altertümlich blieben, und wo die Didache am frühesten ausdrücklich bezeugt ist (Clemens von Alexandrien) und gerne und lange benutzt worden ist, ist sie öfters angesetzt worden, aber 9, 4 spricht zu deutlich gegen ägyptische Herkunft: Getreide, das auf Hügeln wächst, gibt es in Ägypten nicht; wo die Ränder des Niltales sich heben, fängt die Wüste an. Ist aber Ägypten ausgeschlossen, dann empfiehlt es sich, an eine Nachbarprovinz zu denken, von wo die Schrift früh nach Ägypten kommen konnte. Und das könnte Syrien gewesen sein. Die Schrift mag in entlegener Gegend von Syrien, in Kreisen von Christen entstanden sein, die Landbau und Viehzucht trieben, und die mit dem Judentum Syriens noch enge Berührung hatten, wie einzelne Weisungen der Schrift (8, 1 f.), auch der Typus ihrer Abendmahlsgebete zeigt, die so viel jüdische Anklänge aufweisen.

§ 29. Der zweite Clemensbrief

1. Inhalt und Überlieferung. Eine Schrift von verhältnismäßig geringer Bedeutung ist der sogenannte II Clemensbrief. In Wahrheit ist es kein Brief, sondern eine Predigt, wie 17, 3 und 19, 1 beweisen, sie ist ursprünglich in einer Gemeinde beim Sonntagsgottesdienst, und zwar im Anschluß an eine Schriftvorlesung (AT) zum Vortrage gebracht worden. Der Inhalt ist ziemlich dürftig, die Sprache sehr schlicht, die Mahnungen drehen sich meist um die Buße, die die Hörer tun sollen, solange es noch Zeit ist, und die in Abkehr von der Welt, in entschlossener Hinwendung zum Herrn besteht. Das Stück ist im Zusammenhange mit I Clem im Codex Alexandrinus (hier aber am Schlusse, von 12,5 ab, verstümmelt), in der Jerusalemer Handschrift und in syrischer Übersetzung erhalten (vgl. oben S. 88). Die lateinische und koptische Übersetzung von I Clem bietet unsere Homilie nicht. Kein Name wird in dem Texte genannt, keine Überlieferung gibt einen Anhalt über Ursprung und Datierung des Stückes. Einen kleinen Fingerzeig kann nur die offenbar schon altkirchliche Verbindung von II Clem mit I Clem bieten.

2. Zeit und Ort. Die Betrachtung des Inhaltes zeigt, daß die Schrift nicht sehr jung sein kann. Sie gehört in den Kreis der frühchristlichen Literatur und muß vor 150 entstanden sein. Das beweist die starke Verwendung von apokryphen Evangelienzitaten (4, 4. 5; 5, 2–4; 8, 5; 12, 2; vgl. auch das Apokryphon 11, 2–4), der sehr entschlossene, oft wiederholte Hinweis auf das nahe Ende, der die Hauptstütze der Paränese ist, auch die noch recht unentwickelte, stark mythologische Spekulation (14). Andrerseits muß die Gemeinde vor zu großer Weltförmigkeit, auch vor Zweifeln an der Auferstehung des Leibes gewarnt werden. Mit dem Ansatze 120–150 wird man den verschiedenen Daten der Predigt am besten gerecht. Die apokryphen Evangelienzitate stammen aus dem Ägypterevangelium; das ist für 12, 2 sicher, für die übrigen wahrscheinlich. – Wegen der alten Verknüpfung von II Clem mit dem ungleich berühmteren I Clem wird man, bei dem Fehlen aller übrigen Überlieferung, gern annehmen, daß II Clem

entweder in Rom, dem Entstehungsorte, oder in Korinth, dem Bestimmungsorte von I Clem entstanden ist. Für Rom kann die Anführung des Apokryphums 11, 2 – 4 geltend gemacht werden, das einer in Rom beliebten und gebrauchten Schrift entstammen mag, da es auch, wenn schon nicht so ausführlich, in I Clem 23, 3 f. angeführt wird. Für Abfassung in Korinth kann auf 7, 1 f. hingewiesen werden, auf das Bild von den Wettspielen, das dort gebraucht wird; aber freilich ist die Verwendung von Bildern aus der Athletik ein so beliebter Gemeinplatz zeitgenössischer, auch altchristlicher Mahnrede, daß es sehr gewagt ist, in 7, 1 einen Hinweis gerade auf die isthmischen Spiele zu finden. So behauptet Rom einen Vorzug in der Datierungsfrage, und in einer Gemeinde, in der der Hermashirte mit seiner Bußmahnung und seiner eschatologischen Paränese entstanden ist, kann um die gleiche Zeit etwa unsere mit dem Hirten stark stimmungs- und gedankenverwandte Homilie entstanden sein.

Fünftes Kapitel: Die ältesten Apologeten

§ 30. Die Anfänge der Apologetik

1. Überblick. Die hier zu nennenden Schriften stehen in der Literatur des Urchristentums an untergeordneter Stelle. Denn nur die Anfänge der Gattung liegen in der Zeit vor 150. Schutz- und Verteidigungsschriften, die zugleich auch einen Angriff bedeuten und nicht ohne Hinblick auf die Mission geschrieben sind, wurden indes schon in unserer Zeit nötig, wo das Christentum mit dem Heidentume höherer Schichten zusammenstieß. Die Apologetik, namentlich den Griechen gegenüber, konnte nur von Männern geführt werden, die eine gewisse weltliche, griechische Bildung besaßen. In der Tat wird der eine von den beiden ältesten unten zu nennenden Apologeten ausdrücklich als „Philosoph" bezeichnet, und einen sehr großen Teil der Argumente, die die Apologetik des ganzen 2. Jhrh. für den Monotheismus und gegen die Volksreligion bringt, hat sie von der philosophischen Aufklärung übernommen. Die noch in die Zeit des Urchristentums fallenden Apologien sind das Kerygma des Petrus und die Schutzschriften des Quadratus und Aristides. Die eigentliche Blüte der altchristlichen Apologetik beginnt erst in der zweiten Hälfte des 2. Jhrh.

2. Das Kerygma des Petrus. Diese Schrift ist eine unter dem Namen des Apostels Petrus gehende Missionspredigt – er spricht in der 1. Person – die an Heiden und Heidenchristen gerichtet ist. Das Buch als Ganzes ist verloren, aber eine nicht zu geringe Zahl von Bruchstücken der sicher nicht umfangreichen Schrift haben die Alexandriner Clemens und (eines) Origenes aufbewahrt (Abdruck der Stücke bei Klostermann, Apocrypha I, Kleine Texte H. 3, und bei Preuschen, Antilegomena; Übersetzung auch bei Hennecke, Ntliche Apokryphen S. 170 f.). Die Schrift mag in Ägypten entstanden sein, wie die Benutzung durch Clemens und Origenes anzunehmen nahelegt. Auch wird in dem größten der erhaltenen Fragmente auf die in Ägypten blühende Tierverehrung Rücksicht genommen. Die Entstehungszeit wird nicht

zu weit von 100—120 abzurücken sein, da der gleich zu nennende Aristides deutlich Kenntnis des Kerygmas zeigt.

3. **Quadratus.** Was wir von diesem Manne und seinen Schriften wissen, steht an zwei Stellen bei Eusebius. In der Chronik zum Jahre 2141 Abrahams bemerkt er, Quadratus und Aristides hätten dem Kaiser Hadrian-Schutzschriften für die Christen überreicht. Die Verbindung mit dem Vorhergehenden, die Erwähnung des Atheners Aristides und das Datum (125/126 n. Chr.) scheint nahezulegen, daß die Überreichung in Athen erfolgte, wo Hadrian im genannten Jahre und dann wieder 129 weilte. In der Kirchengeschichte (IV 3, 1 f.) macht Eusebius noch einige kurze Angaben über Veranlassung und Verbreitung der Schrift und gibt ein nicht uninteressantes, leider sehr kurzes Bruchstück (Text auch bei Funk, Apostolische Väter und bei Goodspeed, Die ältesten Apologeten).

4. **Aristides.** Besser als mit der Überlieferung des Quadratus steht es mit der des athenischen Philosophen Aristides, der nach Eusebius zur gleichen Zeit und am gleichen Orte wie Quadratus dem Kaiser Hadrian eine Apologie überreichte. Wohl ist auch sie im Urtext verloren gegangen, aber mit Hilfe einer syrischen und armenischen Übersetzung läßt sich ihr Wortlaut leidlich wiederherstellen. Und die Übersetzungen haben erkennen lassen, daß große Stücke des griechischen Urtextes in die sehr beliebte mittelalterliche Legende von Barlaam und Joasaph eingesprengt sind (Wiederherstellung der ganzen Apologie und Kommentar von Raabe, Texte und Untersuchungen IX 1, 1892; Text auch von Hennecke rekonstruiert 1893, und bei Goodspeed, Die ältesten Apologeten). Darlegung des wahren Gottesbegriffes, Polemik gegen die Gottesverehrung der Barbaren und Hellenen, auch der Juden, endlich Darstellung des Glaubens und des reinen Wandels der Christen bilden den Inhalt der Schrift. Die Abfassung unter Hadrian, die Eusebius, die armenische Übersetzung und die Überschrift der syrischen bezeugen, ist nicht sicher. Nach der Zuschrift der syrischen Übersetzung wäre der Empfänger der Schutzschrift Antoninus Pius. In diesem Falle müßte sie etwa 140 verfaßt sein.

§ 31. Literatur

1. **Darstellungen.** In welchen Ausgaben die erhaltenen urchristlichen Texte am bequemsten zugänglich sind, wurde bereits oben (S. 66 f.) angegeben. Hier handelt es sich darum, die wichtigsten Hilfsmittel zum Studium der frühchristlichen Literaturgeschichte aufzuführen.

Die literarkritische Untersuchung des bei weitem wichtigsten Teiles der urchristlichen Literatur wird in den Werken gegeben, die die sogenannte Einleitung ins NT behandeln. An Büchern, die diesen Aufgaben gewidmet sind, haben wir keinen Mangel. Zur ersten Einführung können gut bereits die mehr allgemeinverständlichen Darstellungen von W. Wrede, Die Entstehung der Schriften des NT.s, 1907 (Lebensfragen Bd. 18), und von H. v. Soden, Urchristliche Literaturgeschichte, 1905 dienen. Das gediegenste, auch sehr formvollendete Werk der kritischen Richtung ist A. Jülicher,

Einleitung in das NT, 5. und 6. Aufl. 1906, jeder Fortgeschrittene wird diese ausgezeichnete Darstellung, die von jeder Überkritik weit entfernt ist, durchzuarbeiten haben. Eine ganz kurze, gut brauchbare Einleitung, die hauptsächlich die Probleme darstellt und viel Literaturangaben bietet, hat P. Feine, Einleitung in das NT, 2. Aufl. 1918, ausgehen lassen; die Lösung der Probleme erfolgt von einem ziemlich milden positiven Standpunkte aus. Die übrigen Einleitungen kommen für den Studenten weniger in Betracht, B. Weiß, Lehrbuch der Einleitung in das NT, [3] 1897, liegt schon etwas weit zurück, C. R. Gregory, Einleitung in das NT, 1909, beschäftigt sich wenig mit der Literarkritik, F. Barth, Einleitung in das NT, 3. Aufl. 1914, führt zu wenig in die Probleme ein. Wer aber über die Anfänge hinaus ist, wird an zwei größeren Werken nicht vorübergehen können: dem älteren, vom Standpunkte freier Kritik, mit umfassender Gelehrsamkeit entworfenen: Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das NT von H. J. Holtzmann, 3. Aufl. 1892, und dem streng in der Tradition sich haltenden, mit großem Scharfsinn und hervorragendem Wissen die kirchliche Überlieferung verteidigenden umfangreichen Werke von Th. Zahn, Einleitung in das NT, 3. Aufl. 1906 f., das sich freilich, ebenso wie Holtzmann, nicht leicht liest. Eine sehr gute und brauchbare Einleitung weist endlich noch die neuere englische Literatur auf in J. Moffat, An Introduction to the Literature of the NT, 1911; Moffat ist durch deutsche kritische Schulung hindurchgegangen, sein Buch erregte in den konservativen Kreisen der englischen Theologie heftigen Widerspruch, obwohl seine Forschung in sehr besonnenen Bahnen verläuft. — Einzeluntersuchungen zu nennen, deren Zahl Legion ist, und in deren Führung der eigentliche wissenschaftliche Fortschritt beschlossen ist, ist hier unmöglich. Der Student findet die wichtigsten von ihnen jeweils bei Jülicher und noch ausführlicher bei Feine angegeben.

Für die gesamte, kanonische und außerkanonische Literatur des Urchristentums kommt weiter in Betracht A. v. Harnacks großes Werk: Die altchristliche Literatur bis Eusebius, 1893—1904, in zwei Teilen, deren erster die Überlieferung und den Bestand der erhaltenen und nicht erhaltenen Literatur der drei ersten Jahrhunderte darstellt, während der zweite den Untersuchungen über die Chronologie dieser Literatur gewidmet ist. In der kurzen Darstellung von G. Krüger, Geschichte der altchristlichen Literatur in den ersten drei Jahrhunderten, 2. Aufl. 1898, ist ebenfalls das ntliche Schrifttum neben dem übrigen frühchristlichen behandelt. Das gleiche gilt für H. Jordan, Geschichte der altchristlichen Literatur, 1911, ein Buch, das auch deshalb wertvoll ist, weil es auf die Geschichte der Formen eingeht. Daß in diesen Fragen erst wenig geforscht wurde und noch sehr viel zu tun übrig ist, wurde bereits oben hervorgehoben (S. 68). Wir sind hierin in der ntlichen Forschung noch lange nicht so weit, wie etwa die Alttestamentler. Was für Fragen hier in Betracht kommen, zeigt die sehr schöne Darbietung des Philologen P. Wendland, Die urchristlichen Literaturformen, 2. und 3. Aufl. 1912 (in Lietzmanns Handbuch zum NT, Bd. I 3). Daneben möchte ich noch nennen G. Heinrici, Der literarische Charakter

der ntlichen Schriften, 1908, und den Artikel: Literaturgeschichte des NT von J. Weiß im 3. Bde. von: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von F. Schiele und L. Zscharnack 1912.

2. Die Kommentare. An Kommentaren zum NT haben wir keinen Mangel. Wer sie aber gebraucht, möge sich die schon an anderer Stelle ausgesprochene Mahnung vorhalten: vor allem den Text selber sich innerlich aneignen und mit eigenen Augen sehen lernen. Da indessen die ntlichen Schriften dem theologisch, d. h. wissenschaftlich in ihnen Forschenden eine Fülle von schwierigen Problemen bieten, so muß jeder, der sich in diese Schriften versenken will, von allerlei Handreichungen, Erklärungen, Aufhellungen dankbaren Gebrauch machen, die eine lange Überlieferung wissenschaftlicher Arbeit ihm zu bieten vermag. Für den Anfänger und auch für den, der schon ein gutes Stück gegangen ist, werden von großem Nutzen die kurzen Erklärungen sein, die H. Lietzmanns Handbuch zum NT darbietet, das seit 1906 erscheint, aber leider noch nicht ganz zum Abschluß gediehen ist (die Apok steht noch aus): deutsche Übersetzung und unter ihr einen kurzen sprachlichen und sachlichen Kommentar erhält der Benutzer, und er kann mit Hilfe dieser Erklärungen ziemlich weit in den Text eindringen, namentlich das Verhältnis der ntlichen Schriftsteller zu ihrer hellenistischen Umwelt auffassen. Weiter möchte ich, obwohl ich selber Mitarbeiter bin, für die Aneignung des religiösen Verständnisses unseres NT.s die von J. Weiß (jetzt von W. Bousset und W. Heitmüller) herausgegebene, in 3. Auflage (seit 1917) erscheinende sogenannte Gegenwartsbibel angelegentlich nennen: Die Schriften des NT.s neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt.

Von zusammenhängenden neueren Kommentarwerken über das ganze NT kommt dann in Betracht (ich zähle von „rechts" nach „links" auf): Strack-Zöcklers Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften AT.s und NT.s, der seit 1886 erscheint, weiter der von Th. Zahn herausgegebene: Kommentar zum NT, seit 1903 erscheinend, das führende Werk der Erlanger (v. Hofmannschen) Schule; die einzelnen Bände sind von verschiedenem Werte, Zahns eigene Beiträge (vor allem Mt, Joh, Apgsch, Röm, Gal) sind hervorragende Leistungen an Gelehrsamkeit und Scharfsinn, die Exegese wird aber oft sehr künstlich. Das Werk selber ist noch nicht abgeschlossen. H. A. W. Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar zum NT ist der umfangreichste Kommentar, den wir haben; B. Weiß hat ihn lange Zeit hindurch geleitet und Hauptstücke in ihm selber bearbeitet; in den neueren Auflagen des Werkes, das eine umfassende Neugestaltung erfahren soll, kommt die kritische Schule zu Worte. Von B. Weiß besitzen wir auch einen kurzen dreibändigen Kommentar in seiner Handausgabe zum NT: Das NT, Griechischer berichtigter Text mit kurzer Erläuterung zum Handgebrauch bei der Schriftlektüre 1902—1905 (vgl. schon oben S. 51). In der Reihe des jüngsten durch B. Beß in der Evangelisch-theologischen Bibliothek seit 1912 herausgegebenen: Kommentar zum NT sind erst zwei Bände erschienen (Hebr und Apgsch); die kurzgefaßte Erklärung wird von „modern-positiven" Gelehrten geschrieben. Der ältere Liberalismus kam

zu Worte im Handkommentar zum NT, der 1889 zu erscheinen begann: Synoptiker, Apgsch und johanneische Schriften von H. J. Holtzmann, Gal, Röm, Phil von R. A. Lipsius, I, II Thess, I, II Kor von P. W. Schmiedel, Kol, Eph, Philem, Past., Hebr, I, II Petr, Jak, Jud von H. v. Soden; die 3. Auflage der johanneischen Schriften ist von W. Bauer besorgt. Die neuere religionsgeschichtliche Erklärung hat noch kein größeres geschlossenes Kommentarwerk aufzuweisen.

Soviel Erklärungen die ntlichen Schriften gefunden haben, so wenig ist im ganzen für die außerkanonische Literatur des Urchristentums geschehen. Im allgemeinen wird es, namentlich für den Anfänger, genügen, wenn er an der Hand von Henneckes Apokryphen und dem Handbuche dazu (oben S. 67) sich in die Texte einarbeitet. Er findet dort auch eine Menge Literatur bis zum Jahre 1904 genannt. Wer dann weitergeht, erhält für die Hauptgruppe der außerkanonischen Literatur, nämlich die apostolischen Väter, weitere Hilfe in v. Gebhardt-, Harnack-, Zahns größerer Ausgabe dieser Texte: Patrum apostolicorum opera, 3 Bde., 1875–1876, sodann in dem sehr umfangreichen Kommentare von J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers, 1889 und 1890 (enthält aber nur I, II Clem und Ign, Polyk), endlich in der größeren Ausgabe von F. X. Funk, Opera patrum apostolicorum, Bd. 1, 2. Aufl. 1901. In nicht zu langer Zeit wird auch eine neue Erklärung der apostolischen Väter erscheinen, die ausdrücklich für die Bedürfnisse des Studenten berechnet ist und in genügender Ausführlichkeit zur Kenntnis dieser Texte anleitet.

der ntlichen Schriften, 1908, und den Artikel: Literaturgeschichte des NT von J. Weiß im 3. Bde. von: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von F. Schiele und L. Zscharnack 1912.

2. **Die Kommentare.** An Kommentaren zum NT haben wir keinen Mangel. Wer sie aber gebraucht, möge sich die schon an anderer Stelle ausgesprochene Mahnung vorhalten: vor allem den Text selber sich innerlich aneignen und mit eigenen Augen sehen lernen. Da indessen die ntlichen Schriften dem theologisch, d. h. wissenschaftlich in ihnen Forschenden eine Fülle von schwierigen Problemen bieten, so muß jeder, der sich in diese Schriften versenken will, von allerlei Handreichungen, Erklärungen, Aufhellungen dankbaren Gebrauch machen, die eine lange Überlieferung wissenschaftlicher Arbeit ihm zu bieten vermag. Für den Anfänger und auch für den, der schon ein gutes Stück gegangen ist, werden von großem Nutzen die kurzen Erklärungen sein, die H. Lietzmanns Handbuch zum NT darbietet, das seit 1906 erscheint, aber leider noch nicht ganz zum Abschluß gediehen ist (die Apok steht noch aus): deutsche Übersetzung und unter ihr einen kurzen sprachlichen und sachlichen Kommentar erhält der Benutzer, und er kann mit Hilfe dieser Erklärungen ziemlich weit in den Text eindringen, namentlich das Verhältnis der ntlichen Schriftsteller zu ihrer hellenistischen Umwelt auffassen. Weiter möchte ich, obwohl ich selber Mitarbeiter bin, für die Aneignung des religiösen Verständnisses unseres NT.s die von J. Weiß (jetzt von W. Bousset und W. Heitmüller) herausgegebene, in 3. Auflage (seit 1917) erscheinende sogenannte Gegenwartsbibel angelegentlich nennen: Die Schriften des NT.s neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt.

Von zusammenhängenden neueren Kommentarwerken über das ganze NT kommt dann in Betracht (ich zähle von „rechts" nach „links" auf): Strack-Zöcklers Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften AT.s und NT.s, der seit 1886 erscheint, weiter der von Th. Zahn herausgegebene: Kommentar zum NT, seit 1903 erscheinend, das führende Werk der Erlanger (v. Hofmannschen) Schule; die einzelnen Bände sind von verschiedenem Werte, Zahns eigene Beiträge (vor allem Mt, Joh, Apgsch, Röm, Gal) sind hervorragende Leistungen an Gelehrsamkeit und Scharfsinn, die Exegese wird aber oft sehr künstlich. Das Werk selber ist noch nicht abgeschlossen. H. A. W. Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar zum NT ist der umfangreichste Kommentar, den wir haben; B. Weiß hat ihn lange Zeit hindurch geleitet und Hauptstücke in ihm selber bearbeitet; in den neueren Auflagen des Werkes, das eine umfassende Neugestaltung erfahren soll, kommt die kritische Schule zu Worte. Von B. Weiß besitzen wir auch einen kurzen dreibändigen Kommentar in seiner Handausgabe zum NT: Das NT, Griechischer berichtigter Text mit kurzer Erläuterung zum Handgebrauch bei der Schriftlektüre 1902—1905 (vgl. schon oben S. 51). In der Reihe des jüngsten durch B. Beß in der Evangelisch-theologischen Bibliothek seit 1912 herausgegebenen: Kommentar zum NT sind erst zwei Bände erschienen (Hebr und Apgsch); die kurzgefaßte Erklärung wird von „modern-positiven" Gelehrten geschrieben. Der ältere Liberalismus kam

zu Worte im Handkommentar zum NT, der 1889 zu erscheinen begann: Synoptiker, Apgsch und johanneische Schriften von H. J. Holtzmann, Gal, Röm, Phil von R. A. Lipsius, I, II Thess, I, II Kor von P. W. Schmiedel, Kol, Eph, Philem, Past., Hebr, I, II Petr, Jak, Jud von H. v. Soden; die 3. Auflage der johanneischen Schriften ist von W. Bauer besorgt. Die neuere religionsgeschichtliche Erklärung hat noch kein größeres geschlossenes Kommentarwerk aufzuweisen.

Soviel Erklärungen die ntlichen Schriften gefunden haben, so wenig ist im ganzen für die außerkanonische Literatur des Urchristentums geschehen. Im allgemeinen wird es, namentlich für den Anfänger, genügen, wenn er an der Hand von Henneckes Apokryphen und dem Handbuche dazu (oben S. 67) sich in die Texte einarbeitet. Er findet dort auch eine Menge Literatur bis zum Jahre 1904 genannt. Wer dann weitergeht, erhält für die Hauptgruppe der außerkanonischen Literatur, nämlich die apostolischen Väter, weitere Hilfe in v. Gebhardt-, Harnack-, Zahns größerer Ausgabe dieser Texte: Patrum apostolicorum opera, 3 Bde., 1875–1876, sodann in dem sehr umfangreichen Kommentare von J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers, 1889 und 1890 (enthält aber nur I, II Clem und Ign, Polyk), endlich in der größeren Ausgabe von F. X. Funk, Opera patrum apostolicorum, Bd. 1, 2. Aufl. 1901. In nicht zu langer Zeit wird auch eine neue Erklärung der apostolischen Väter erscheinen, die ausdrücklich für die Bedürfnisse des Studenten berechnet ist und in genügender Ausführlichkeit zur Kenntnis dieser Texte anleitet.

Vierter Teil

Der Kanon des Neuen Testaments

§ 32. Das Problem der Kanonsgeschichte

Problem und Einteilung. Eine verhältnismäßig reichhaltige Literatur des Urchristentums haben wir eben kennen gelernt. Von dieser Literatur hebt sich ein Teil an Bedeutung und Wirkung unvergleichlich über die übrige heraus. Das sind die 27 Schriften, die die Kirche im Kanon des NT.s zusammenschloß und in denen sie in einzigartiger Weise und abschließend die Heilsoffenbarung niedergelegt fand. Bei der ungemeinen Bedeutung, die das siegende Christentum für die gesamte Geschichte unseres Kulturkreises gewann, sind diese 27 Schriften in ganz besonderer Weise, vor allen andern Schriften des Urchristentums und der folgenden Zeiten, wichtig geworden. Da demgemäß das NT seit vielen Jahrhunderten eine ganz einzigartige Stellung und Wirkung gehabt hat, ist die Beantwortung der Frage: wann, wo, warum ist der Kanon und gerade in dieser Zusammensetzung entstanden, von großer Wichtigkeit. Denn der Kanon des NT.s ist keineswegs von allem Anfang an in der Christenheit vorhanden gewesen. Die Paulusbriefe, unter den Schriften des NT.s der älteste Bestandteil, sind erst gegen das Ende der ersten christlichen Generation geschrieben worden; Mk, unser ältestes Evangelium, ist noch später entstanden, das Joh-Evangelium erst um die Wende des 1. und 2. Jhrh. Die eben angedeuteten Fragen, die die Kanonsgeschichte stellt, sind freilich schwer zu lösen. Denn die Quellen fließen gerade für den ersten grundlegenden Abschnitt dieser Geschichte, für die Zeit bis etwa 200, sehr spärlich und die Verwertung ihrer Angaben verlangt eine sehr fein ausgebildete historische Methode. Darum können auch die Ergebnisse an vielen Punkten keinen Anspruch auf volle Zuverlässigkeit machen.

Die Vorführung der kanonsgeschichtlichen Entwicklung zerfällt von selber in zwei Abschnitte. Der erste behandelt die Frage, wieso überhaupt ein Kanon des NT.s entstand, welches die treibenden Kräfte der Entwicklung waren, weiter, wo und wann wir die ersten Kanonssammlungen nachweisen können, auch was die Vorstufen zum fertigen Kanon waren. Die erste grundlegende Entwicklung ist, wie schon angedeutet, um 200 zu Ende, und zwar mit Übereinstimmung in allem Wesentlichen. – Aber in untergeordneteren und doch auch wichtigen Fragen war um den angegebenen Zeitpunkt herum noch keine Einheit in den verschiedenen Teilen der Kirche erzielt, hier rechnete man mehr, dort weniger Schriften zum Kanon, der

Osten und der Westen hatten ihre Eigenarten, im Osten wieder standen die Griechen und die Syrer einander zum Teil in der Beantwortung der Frage entgegen, was zum Kanon gehöre und was nicht. So beobachten wir ein Schwanken und Werden, das jahrhundertelang anhielt, und beim Abschluß der Entwicklung, um 600 etwa, ist vollständige Einheitlichkeit auf dem Gebiete der Gesamtchristenheit nicht erreicht worden. Diese Geschichte der Zeit von etwa 200 bis 600 kommt im zweiten Teile der Kanonsgeschichte zur Darstellung.

Erstes Kapitel: Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons

§ 33. Die heiligen Schriften und der „Herr" im Urchristentum

1. Die vom Judentum her übernommenen Schriften. Wenn im alten Christentume sich im Laufe einer nicht sehr langen Zeit ein festgefügter Kanon christlicher Schriften bildete, dann war für diese Entwicklung die Tatsache sehr wichtig, daß von Anfang an in der Gemeinde die Anschauung und der Gebrauch von einer Sammlung heiliger Bücher vorhanden waren. Von Jesus und der alten judenchristlichen Gemeinde ganz abgesehen, deren heilige Schrift der Kanon der palästinischen Synagoge war, hat auch das Heidenchristentum, der Träger der Entwicklung in der Geschichte unserer Religion, von Anfang an einen Kanon in der Sammlung der heiligen Schriften besessen, die es von der Diasporasynagoge übernahm. Das war das griechische AT, die LXX. Nach schroffer Inspirationslehre – auch sie ein Erbe der Synagoge – war das in den heiligen Büchern redende Subjekt nicht der Mensch, der geschrieben hatte (Moses, Samuel, David oder Jesaias), sondern Gott oder eine Gestalt der oberen, göttlichen Welt: der Geist oder die Weisheit Gottes, der präexistente Christus, große Engelwesen. Der Besitz des heiligen Buches war für die alten Gemeinden ein hohes Gut. Sie nahmen es der Synagoge aus der Hand und erklärten sich, die Christen, für seine wahren Besitzer. In diesen Rollen war Gottes Wille in gültiger, unangreifbarer Form kundgetan, außerdem waren in ihm die wunderbaren Weissagungen enthalten, die auf Christus und seine Gemeinde zielten. Vieles in den herrlichen Rollen war dem schlichten Wortlaute nach verständlich, anderes, was dunkel, widerspruchsvoll, barbarisch und Gottes unwürdig klang, wurde durch die exegetische Alchemie der Allegorese in Edelmetall verwandelt. Beweisstellen für die ungemeine Bedeutung anzuführen, die das griechische AT für das junge Christentum hatte, ist unnötig. Fast jede Seite der frühchristlichen Schriften legt Zeugnis davon ab, angefangen von den Paulusbriefen.

Der Kreis der von der Synagoge her übernommenen Schriften war auch nicht bloß auf den ohnehin nicht fest umrissenen Kanon der LXX beschränkt. Als jüdisches Erbe übernahm die junge Kirche auch noch andere heilige, als uralt angesehene Schriften, jüdische Apokalypsen, die ebenfalls als inspirierte Bücher der grauen Vorzeit galten; vgl. I Kor 2, 9, das nach des Origenes Zeugnis aus einer Eliasapokalypse stammt, weiter den Gebrauch, den

Jud 9 von der Assumptio Mosis und 14 f. vom Henochbuche macht, dann die Anführung des Eldad- und Modadbuches bei Herm vis. II 3, 4. Im ganzen ist der Gebrauch dieser phantastischen Erzeugnisse jüdisch-religiöser Schriftstellerei aber ziemlich spärlich.

2. **Der „Herr".** Neben die Autorität des von der Synagoge her übernommenen AT.s tritt als eigentümlich christliche, gleichwertige Größe noch kein Kanon des NT.s, sondern „der Herr", ὁ κύριος. Worte und Weissagungen Jesu werden, mit dem höchsten Ansehen umkleidet, den Gemeinden als richtunggebend für das eigene Handeln und Hoffen dargeboten. Das tut bereits Paulus, vgl. I Thess 4, 15; I Kor 7, 10; 9, 14; 11, 23, das tut die Apgsch 20, 35. Den gleichen Gebrauch von Herrenworten finden wir weiter I Clem 13, 2; 46, 8; Did 8, 2; 9, 5 (vgl. auch die Häufung von Herrenworten Did 1, aber ohne ausdrückliche Anführungsformel), Ign Smyrn 3, 2; Polyk; Phil 2, 3; 7, 2; Barn 5, 9; II Clem 3, 2; 4, 2. 5; 5, 2—4; 6, 1; 8, 5; 9, 11; 12, 2; 13, 4. Das sind die ausdrücklichen Beziehungen auf Herrenworte in der außerevangelischen Literatur des ältesten Christentums, nur eine Stelle aus Barn und II Clem wird uns S. 145 f. noch besonders beschäftigen. Zu diesen ausdrücklichen Beziehungen tritt dann noch eine Reihe von stillschweigenden Benutzungen ohne Nennung des „Herrn". (Sammlung aller Beziehungen der apostolischen Väter auf ntliche Schriften und Stellen in: The NT in the Apostolic Fathers, Oxford 1905.) Nirgends an den angeführten Stellen wird ein Buch genannt, in dem der Herr spricht, nirgends ein Evangelium angeführt, keine heilige Schrift ist es, auf die man sich beruft, nirgends hier lesen wir ein: es steht geschrieben, sondern der Herr „redet", hat „gesagt", „hat aufgetragen" u. ä.

3. **Geehrte Schriften christlichen Ursprungs.** Trotz des Gesagten sind nun aber in dem Zeitraume des Urchristentums gewisse Vorstufen zur Bildung des ntlichen Kanons wohl erkennbar. Das NT ist ein Teil der Literatur, die das Urchristentum selber hervorgebracht hat. Wir haben nun genau darauf zu achten, was in der Zeit bis etwa 140 uns in den Quellen über den Gebrauch, die private oder öffentliche Verwendung von Schriften christlichen Ursprungs mitgeteilt wird. Wie hat man derlei christliche Schriften gewertet, und wie hat man sie gebraucht? Hier stoßen wir deutlich auf Entwicklungen, die zur Entstehung des ntlichen Kanons hinüberführen. Deutlich können wir in der Zeit vor 140 den innergemeindlichen Gebrauch und die Wertschätzung von Schriften christlicher Herkunft feststellen.

Wir hörten schon, von welch hohem Werte den alten Gemeinden die Berufung auf den Herrn war. Die Überlieferung seiner Worte, aber auch die Erzählung seiner Taten und Leiden mußte in den Gemeinden gepflegt werden. In den ältesten Zeiten konnte diese gesamte Überlieferung vom Herrn her mündlich weitergegeben werden, von den Aposteln und den ältesten Missionaren zu den jungen Gemeinden. Antiochia, neben Jerusalem der zweite große Mittel- und Ausgangspunkt frühchristlicher Verkündigung, war mit der Urgemeinde eng verknüpft; auch Paulus hat bei seiner Mission auf griechischem Boden seinen Gemeinden noch kein

schriftliches Evangelium mitgebracht. Aber die Quellenforschung an unsern Evangelien zeigt, daß doch schon im Laufe der ersten christlichen Generation etwa auch schriftliche Aufzeichnungen evangelischer Verkündigung gemacht wurden (Logiaquelle und Mk-Evangelium, vgl. oben S. 102 und S. 105), sicher ist, daß noch vor dem Jahre 100 die drei synoptischen Evangelien entstanden, von denen das dritte ausdrücklich eine Mehrzahl vorangegangener Evangelienschriften bezeugt (Lk 1, 1); um 100 etwa muß auch das vierte Evangelium geschrieben worden sein. Wohl war auch noch im Laufe des 2. Jhrh. an günstigen Stellen mündliche Überlieferung über Jesus erreichbar, wie das Unternehmen des Papias beweist, der in den ersten Jahrzehnten des 2. Jhrh. in Kleinasien die bereits schriftlich vorliegende Überlieferung durch Sammlung mündlicher Traditionen ergänzen und verbessern wollte (Euseb. K.-G. III 39, 3 f., vgl. S. 123). Aber die große Mehrheit der Gemeinden hat doch schon vor dem Jahre 100 das, was sie vom Leben und von der Predigt Jesu wußte, aus Evangelienbüchern geschöpft, ob das nun eines oder mehrere waren. Auch bei den allermeisten nachpaulinischen Schriftstellern wird dort, wo sie ausdrücklich oder stillschweigend von evangelischer Überlieferung Gebrauch machen, Benutzung einer bereits schriftlich festgelegten Tradition anzunehmen sein. Diese Evangelienbücher waren freilich noch keine heiligen gotteingegebenen Bücher; der Lk-Prolog zeigt, wie weit der Verfasser des dritten Evangeliums davon entfernt ist, Inspiration für sein Werk und für die Arbeiten seiner Vorgänger in Anspruch zu nehmen. Was man von diesen Büchern erwartete, war nur, daß sie zuverlässig und getreu „das Evangelium" wiedergaben (τὸ εὐαγγέλιον, das eine, wahrhafte Evangelium; die Vorstellung von der Einheit der „guten Botschaft" herrschte damals noch lange vor; der Plural εὐαγγέλια, zur Bezeichnung der Bücher gebraucht, kommt erst bei Justin vor, vgl. S. 149). Was man in ihnen suchte und fand, war das, was der Herr gesprochen hatte. Er war in der Zeit von 70—140 immer noch die einzige Autorität, die in den Gemeinden neben dem heiligen Offenbarungsbuche des AT.s stand. Aber dieser „Herr" redete, je länger je mehr, nicht mehr in mündlicher Überlieferung, sondern aus Büchern, das „Evangelium" begann, schriftliche Form anzunehmen. Und so ist denn nicht ausgeblieben, daß gelegentlich schon vor 140 oder doch um diese Zeit herum Worte Jesu nicht mit der alten Einführungsformel vom Typus: der Herr sagt, gebracht wurden, sondern daß die Formel gebraucht wurde, die von den atlichen Anführungen her so geläufig war: es steht geschrieben. In den apostolischen Vätern sind die einzigen Belege dafür Barn 4, 14 und dann II Clem 2, 4, auch 14, 2. Von diesen Stellen ist zudem Barn 4, 14 keineswegs sicher: προσέχωμεν μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν. Denn wenn man hier auch keinen Gedächtnisfehler des Schriftstellers anzunehmen braucht, der etwa das kurze atlich klingende Wort irrtümlich im AT suchte, so ist doch keineswegs ausgeschlossen, daß hinter der kurzen Sentenz Barn 4, 14; Mt 22, 14 ein jüdischer Spruch steckt, der dem Verfasser von Barn aus einem Apokryphon bekannt war (daß er auch Apokrypha als „Schrift" anführt, beweist u. a. das

Henochzitat in 16, 5). Tatsächlich steht IV Esra 8, 3: viele sind geschaffen, wenige aber gerettet, eine deutliche Variante zu der sprichwörtlichen Redensart von Mt 22, 14. — Ein Gedächtnisfehler oder eine Herleitung aus nichtevangelischer Quelle ist aber II Clem 2, 4 ausgeschlossen. Diese verhältnismäßig späte Schrift, die ihre Anführungen von Herrenworten sonst immer mit der Formel des Typus: es sagt der Herr, bringt, läßt 2, 4 lesen: καὶ ἑτέρα δὲ γραφὴ λέγει· οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλούς (Mt 9, 13). Und in 14, 2 scheinen an einer textkritisch freilich nicht sicheren Stelle atliche Schriften und Evangelienbücher zusammen als βιβλία „heilige Schriften" bezeichnet zu werden, neben die dann, eine Stufe tiefer, die ἀπόστολοι treten (die einzige griechische Handschrift liest... τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι, ἀλλὰ ἄνωθεν scil. λέγουσιν, die syrische Übersetzung aber liest hinter βιβλία noch: der Propheten, womit die oben gezogene Folgerung hinfällig wird; die Bücher der Propheten sind nur die atlichen Schriften). II Clem ist auf jeden Fall eine spätere Schrift und ist wohl nicht lange vor 150 geschrieben, vgl. oben S. 136.

Aber neben den Evangelienschriften kannten die Gemeinden der 2. und 3. Generation auch noch **andere Schriften** christlichen Ursprungs, die sie sammelten, lasen, liebten und wertschätzten. Sicher ist einmal, daß wohl noch zu Lebzeiten des Paulus, als er gefangen war, auf jeden Fall bald nach seinem Tode, die Gemeinden des Ostens, die er gestiftet hatte und die ihn verehrten, bemüht waren, seine schriftliche Hinterlassenschaft möglichst vollständig zu besitzen. Die **Paulusbriefe** sind ursprünglich nur für einzelne Gemeinden bestimmt gewesen, aber es nahmen nun auch die andern Gemeinden Abschriften davon. Wie und wann das geschah, wissen wir nicht genauer, die Paulusschüler und -begleiter, wie Timotheus, mögen ihren Anteil an der Herstellung des Korpus der paulinischen Briefe gehabt haben. Alle nach 70 entstandenen frühchristlichen Schriften kennen den Paulinismus, verraten zum guten Teil unmittelbare Bekanntschaft der Paulusbriefe: I Petr, Jak, Joh-Evangelium, I Clem, Ign, Polyk, Lk, Apgsch, selbst Mt u. a. Auf die Paulusbriefe wird gelegentlich auch ausdrücklich Bezug genommen, vgl. I Clem 47, 1 ff.: Nehmet den Brief des seligen Apostels Paulus zur Hand; Ign Eph 12, 2: (Paulus), der in jedem Briefe euerer Erwähnung tut in Christus Jesus; Ign Röm 4, 3: Nicht wie Petrus und Paulus gebe ich euch Befehle; Polyk Phil 3, 2: Paulus hat auch abwesend Briefe an euch geschrieben, wenn ihr in sie hineinseht, könnt ihr euch erbauen in dem euch verliehenen Glauben; 11, 2: Wissen wir nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden, wie Paulus es lehrt?; 11, 3: Ihr (Philipper) steht am Anfang seiner Briefe, euerer rühmt er sich in allen Gemeinden, die allein damals Gott kannten. — Ja, an einer Stelle des Polyk-Briefes (12, 1) wird ein Pauluswort zusammen mit einem Psalmwort als heilige Schrift angeführt: modo, ut his scripturis dictum est: irascimini et nolite peccare (Ps 4, 5) et sol non occidat super iracundiam uestram (Eph 4, 26). Leider steht die Stelle im Schlußteil des Briefes, der nur in der lateinischen Übersetzung erhalten ist, und diese ist nicht ganz zuverlässig; sie hat auch vor dem Herrenworte μακάριοι κτλ.

in 2, 3 ein quod dictum est eingefügt. Auch kann dem Polykarp leicht ein Gedächtnisfehler unterlaufen sein: er suchte das Pauluswort, das sehr atlich klingt, vielleicht im Psalter, wie den an erster Stelle angeführten Spruch, Ps 4, 5. Immerhin bleibt wegen 11, 3 Polykarp der erste kirchliche Schriftsteller, der ein einzelnes bestimmtes Pauluswort mit ausdrücklicher Berufung auf den Apostel wörtlich anführt.

Neben den Paulusbriefen hatten die Gemeinden der nachapostolischen Zeit — auch abgesehen von den „den Herrn" verkündigenden Synoptikern und ihren Verwandten — noch andere Schriften christlichen Ursprungs, die sie lasen und wertschätzten. Bald nach 100 ist in Asien das vierte Evangelium veröffentlicht worden. Nach allem, was wir über die älteste Geschichte des Buches vermuten können, hat es seinen Leserkreis rasch gefunden; bereits Ignatius verrät wohl Kenntnis davon (vgl. oben S. 113). Die Offenbarung ist trotz ihrer Zuschrift „an die sieben Gemeinden von Asien" bald nicht nur in Asien, sondern darüber hinaus verbreitet worden. Schriften wie I Petr und Jak sind von vornherein für weitere christliche Kreise bestimmt gewesen. Und sehr schön zeigt Polyk Phil 13, 2, wie die Briefe des Ignatius noch vor seinem Märtyrertode von den Gemeinden gesammelt, abgeschrieben und verbreitet worden sind.

4. Beweggründe für die Schätzung christlicher Schriften. So haben die Gemeinden zwischen dem Tode des Paulus und dem Ende der nachapostolischen Zeit (um 140) nicht nur alle die Schriften hervorgebracht, aus denen später zusammen mit der schriftlichen Hinterlassenschaft des großen Apostels der Kanon sich zusammensetzte, sondern sie haben auch mit Eifer und Liebe diese und noch andre, später nicht in den Kanon aufgenommene Schriften christlicher Herkunft unter sich verbreitet und gelesen. Ehe der Kanon sich bilden konnte, mußte erst eine vielgelesene, sozusagen ökumenische christliche Literatur vorhanden sein. Das Ansehen und die Verehrung, die man den Schriften zollte, beruhen auf Verschiedenem: 1. daß die Evangelienschriften ihren Wert daher hatten, daß man in ihnen den Herrn reden fand, hörten wir bereits; 2. einer andern Gruppe des christlichen Schrifttums kam hohes Ansehen deswegen zu, weil man in ihm die Hinterlassenschaft des Paulus und vielleicht auch anderer Apostel verehrte, oder weil man darin die Erzählung von den „Taten der Apostel" fand (Apgsch). Im Laufe der 2. und 3. christlichen Generation aber läßt sich innerhalb der Gemeinden auf allen Linien das Hochsteigen des Apostolates verfolgen, auf den man dankbar alles zurückführte, was man an geistigem Besitze, an Ordnung und Einrichtung innerhalb der Gemeinden besaß (vgl. darüber noch unten den sechsten Teil); kein Wunder dann, daß nach dem Jahre 70 die schriftliche apostolische Hinterlassenschaft in so hohem Ansehen stand. 3. Aber nicht alle von den im nachapostolischen Zeitalter entstandenen und verbreiteten Schriften erzählen vom Herrn oder werden von Aposteln hergeleitet, wir finden unter ihnen Schriften, wie I Clem, die Ign-Briefe, den Herm-Hirten. Warum wurden diese verbreitet und gelesen? Im christlichen Schrifttum wirkt sich der Geist, das göttliche Pneuma aus. Derselbe Geist, der sich im Zungenreden (soweit es dies

damals noch gab), in der Prophetie, in den Gebeten, Psalmen und Liedern, in den Leistungen der Asketen, in dem Todesmut der Märtyrer lebendig zeigte, wirkte auch in den Schriften, die in der Gemeinde entstanden. Pneumatischen Ursprung nimmt unter den ntlichen Schriften ausdrücklich nur die Apok für sich in Anspruch, vgl. 1, 10; 2, 7. 11. u. a.; 22, 16–19. Aber auch Hermas will in der Vision Geschautes und Gehörtes wiedergeben; für I Clem vgl. die ausdrücklichen Angaben 56, 1; 59, 1; 63, 2. „Barnabas" ist ein Lehrer und gibt den Lesern Gnosis, wie der Geist sie beschert 1, 8; 4, 9; 6, 10; 9, 9. Ignatius ist Märtyrer und schon als solcher Pneumatiker, über seine besondere Geistesbegabung macht er Eph 20, 2, Philad 7, Trall 6, 2 Angaben.

In all dem Gesagten sind schon deutliche Vorstufen zur Bildung des Kanons erkennbar, wenn auch vor 140 noch keine Schriften christlicher Herkunft als γραφή angeführt werden (mit Ausnahme der drei oder vier zweifelhaften Stellen in Barn, Polyk und dem späten II Clem). Eine christliche Literatur aber bildet sich und es entsteht ein Kreis von geliebten, geehrten und verbreiteten Schriftstücken christlicher Herkunft, denen man auch dann, wenn es ursprünglich nur Gelegenheitsschriften für eine bestimmte eng umgrenzte Leserschaft waren (Paulusbriefe, Ignatianen, I Clem u. a.) doch eine Bedeutung zuerkennt, die über ihren ursprünglichen Leserkreis weit hinausgreift.

§ 34. Die Entstehung des Kanons 140–200

1. Marcions Kanon. Der erste Kanon ntlicher Schriften, der im 2. Jhrh. für uns erkennbar ist, wurde nicht innerhalb der Kirche, sondern außerhalb ihrer von dem Ketzer Marcion gebildet. Er, der in gnostischer Weise das AT dem zornigen und gerechten Gotte des Judentums und nicht dem von Jesus Christus verkündeten Gotte der Liebe zuschrieb, stellte als hervorragender Organisator für seine Gemeinden einen Kanon zusammen, mit dem er das Recht seiner paulinischen Auffassung des Evangeliums beweisen konnte. Der Kanon war zweiteilig, er bestand aus dem εὐαγγέλιον und dem ἀποστολικόν. In den ersten Teil stellte Marcion ein Evangelium, nämlich das des Paulusschülers Lukas, in den zweiten eine Sammlung von zehn Paulusbriefen: Gal, I, II Kor, Röm, I, II Thess, Laodic (=Eph) Kol, Phil, Philem. Es fehlten die Pastoralbriefe (und Hebr). Da nach seiner Ansicht weder beim Lk-Evangelium noch bei den Paulusbriefen die Kirche, von der er seine Schriften übernahm, den ursprünglichen Text bewahrt hatte, stellte er diesen, zum Teil mit sehr großer Willkür, wieder her. Unsere Quellen für den Kanon des Marcion, sowohl was seinen Umfang als auch was seinen Text betrifft, sind vor allem Tertullians Bücher Adversus Marcionem, besonders IV und V; in Betracht kommt weiter Epiphanius haer. 42 und einzelne Angaben bei Irenäus, (I 27, 2; III 11, 7. 9; 12, 12) Hippolyt, Origenes und andern Vätern (vgl. auch E. Preuschen, Analecta, 2. Aufl., 2. Heft S. 6–9). Mit Hilfe dieser Quellen ist es möglich, wenigstens im Umriß Marcions NT auch nach dem

Wortlaut wiederherzustellen, der Versuch ist gemacht worden von Th. Zahn, Geschichte des Kanons II 409—529, vgl. auch I 585—718. Bei gleichzeitigen Gnostikern, die so wie Marcion das AT verwarfen, sehen wir keine entsprechenden Sammlungen, wie er sie vornahm. In ihren Kreisen war ein starkes pneumatisches Bewußtsein, das keine schriftlichen Autoritäten brauchte, und wenn sie sich auf diese bezogen, so benutzten sie Bücher, die auch in der Kirche in Ansehen standen, beriefen sich auf die Paulus-Briefe, kommentierten das Joh-Evangelium, allegorisierten im AT.

2. Das NT bei Justin. Marcions NT, nach 140 in Rom entstanden, ist der erste Kanon christlicher Schriften, den wir kennen. Daß entsprechende kirchliche Sammlungen schon vorlagen, daß Marcion nur übernahm und zusammenstrich, was die Kirche schon vor ihm hatte, ist behauptet worden, läßt sich aber nicht beweisen. Doch ist die Kirche rasch und mit gerechterer Auswahl, auch mit mehr Takt nachgefolgt. Leider sind die Angaben bei den Schriftstellern in den Jahrzehnten nach 140 noch sehr spärlich und undeutlich, klarer sehen wir erst für das Ende des 2. Jhrh.

Zeitgenosse Marcions ist Justin der Märtyrer, seine erhaltenen Werke, die Apologien und der Dialog sind wohl zwischen 150 und 160 in Rom geschrieben. Deutlich treten bei ihm Evangelienbücher als „Schriften", als heilige Bücher neben das AT. In Apol I 67, wo er den Gottesdienst beschreibt, sagt er, daß bei den sonntäglichen Zusammenkünften der Christen verlesen würden: τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν (= AT), und daß sich an diese Schriftverlesung die Gemeindepredigt schließe. Mit dem für heidnische Leser bestimmten, feinen und literarischen Ausdruck: ἀπομνημονεύματα meint er die Evangelien, wie er selber kurz vorher (66, 3 ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια) angibt. Wenn aus ihnen am Sonntage vorgelesen wurde, wenn sie Justin sogar noch vor das AT stellt, und die Homilie auch an sie sich anschließt, dann müssen im Urteil der Gemeinde die Evangelien „Schriften" gewesen sein wie die Bücher des AT.s. Hier erkennen wir auf dem Boden der Kirche zum erstenmal deutlich eine Gruppe neuer heiliger Schriften. Sie sind von Aposteln oder Apostelschülern geschrieben (Dial 103, 8). Zitate aus ihnen bringt Justin meist noch mit der alten Formel des Typus: Der Herr hat gesagt, gelegentlich aber bezieht er sich auf Evangelienstellen mit der gleichen Formel, wie sie für die atlichen Zitate seit jeher üblich war: es steht geschrieben, vgl. Dial 49, 5; 100, 1; 101, 3; 106, 4; 107, 1. Leider ist nicht klar, wieviel Evangelien Justin kennt und benutzt; die vier kanonischen hat er, so schwach auch die Spuren sind, die Benutzung von Joh verraten. Seine Anführungen aus evangelischem Stoffe sind aber stellenweise so abweichend von kanonischem Wortlaut, daß man am besten Kenntnis mindestens noch einer apokryphen Evangelienschrift annimmt, es müßte denn sein, daß er die Synoptiker in Textformen gelesen hat, die sehr stark von den uns überlieferten abstehen (Zusammenstellung der gesamten evangelischen Zitate Justins bei E. Preuschen, Antilegomena, ²1906). Daß Justin sich noch eines apokryphen Evangeliums bedient, ist nicht verwunderlich, wenn wir darauf achten, wie unbefangen um etwa die gleiche

Zeit und vielleicht auch am gleichen Orte II Clem aus apokrypher Quelle Herrenworte anführt (4, 5; 5, 2 – 4; 12, 2). – Daß Justin außer den evangelischen Schriften noch andre altchristliche Schriften kennt, die Paulusbriefe, auch Hebr, ist sicher, Apol I, 28, 1 sagt er: παρ' ἡμῖν μὲν γὰρ ὁ ἀρχεγέτης τῶν κακῶν δαιμόνων ὄφις καλεῖται καὶ σατανᾶς καὶ διάβολος, ὡς καὶ ἐκ τῶν ἡμετέρων συγγραμμάτων ἐρευνήσαντες μαθεῖν δύνασθε. Hier denkt er nicht nur an evangelische Schriften, sondern auch an die Paulusbriefe und die Apok. Aber als Autorität im engeren Sinne mit ausdrücklicher Zitation führt er keine außerevangelische Schrift des NT.s an, mit Ausnahme der Apok, die ihm apostolisch und zugleich prophetisch ist: Dial 81, 4 (zwischen atlichen Zitaten und einem Herrenworte).

3. **Andere kirchliche Schriftsteller zwischen 150 und 180.** Vielleicht gleichzeitig mit Justin ist II Petr. Dort erfahren wir (3, 16), daß die Paulusbriefe von den in II Petr bekämpften Häretikern mißbraucht werden, die sie verdrehen „wie auch die übrigen Schriften". Paulusbriefe und, neben dem AT, doch wohl auch andre Schriften, die christlichen Ursprungs sind, werden hier als γραφαί bezeichnet. Justins Schüler Tatian führt in der Oratio ad Graecos 13 (zwischen 150 – 160) ein Wort des Joh-Prologs mit der gleichen Formel wie ein atliches Wort an: τοῦτό ἐστιν ἄρα τὸ εἰρημένον· ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλαμβάνει. Melito von Sardes redet, noch vor 180, von „Büchern des alten Bundes", was als Gegensatz „Bücher des neuen Bundes" fordert (Fragment bei Euseb., Kirchengesch. IV 26, 13 f.). Athenagoras läßt in seiner Schrift: De resurrectione (auch noch vor 180) deutlich die beginnende kanonische Wertung des Paulus erkennen, namentlich I Kor 15 führt er als autoritativ an (De ressurr. 18 Schluß: δεῖ κατὰ τὸν ἀπόστολον τὸ φθαρτόν τοῦτο κτλ.). Zu gleicher Zeit geben Märtyrer zu Scili in Numidien nach dem erhaltenen Gerichtsprotokoll auf die Frage des Prokonsuls: quae sunt res in capsa (Schrank) uestra? zur Antwort: Libri et epistulae Pauli uiri justi. Die libri müssen die Rollen des AT.s und der Evangelien sein, mit denen die Paulusbriefe noch nicht ganz gleich stehen (Acta martyrum Scilitanorum 12). Theophilus von Antiochia, 180 bis 190 schreibend, läßt erkennen, daß für ihn die Evangelien so gut wie die atlichen Bücher, die „Propheten", von Geistesträgern (πνευματοφόροι) geschrieben seien (Ad Autolyc. II 22; III 12). Anspielungen auf die Paulusbriefe führt er mit den Worten ein: κελεύει ἡμᾶς ὁ θεῖος λόγος (III 14). Sehr hoch wird andauernd die Apok gewertet, Papias, Melito, Theophilus, auch der Antimontanist Apollonius bei Euseb., Kirchengesch. V 18, 14 und der ungenannte Antimontanist von Euseb. V 16, 3 sind Zeugen dafür. Mit den angeführten Stellen stehen wir ohne Zweifel bereits mitten inne in der entscheidenden Kanonsbildung. Und die Zeugnisse stammen aus den verschiedensten Teilen der Kirche. Freilich darf man aber auf der andern Seite nicht übersehen, daß die noch formlosen Zustände der ältern Zeit keineswegs aufgehört haben:

Papias von Hierapolis, der zwischen 145 – 160 das Ergebnis seiner schon S. 123 erwähnten Sammeltätigkeit veröffentlichte, die λογίων κυρι-

ακῶν ἐξηγήσεις, ordnete die mündliche Überlieferung ohne weiteres neben die schon schriftlich in den Evangelien vorliegende, ja er schätzt sie sogar höher als diese: οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης (Euseb., Kirchengesch. III 39, 4). Weiter findet sich bei der Bezugnahme auf schriftliche Evangelienüberlieferung noch immer die Formel: „im Evangelium" steht geschrieben, die voraussetzt, daß man die Anschauung hat, das „Evangelium", die Überlieferung vom Herrn her, sei etwas Einheitliches; wer die Evangelien geschrieben hat, wie viele Evangelien es gibt, ob sie inspiriert sind, danach wird nicht gefragt. Und sehr zu beachten ist in diesem Zusammenhange Tatians Diatessaron (vgl. über Art, Namen, Zeit und Überlieferung dieser Evangelienharmonie oben S. 41). Sein Unternehmen zeigt deutlich, daß ihm, der doch lange im Westen geweilt hatte, die Evangelienschriften als solche keine heiligen Bücher waren. Der Stoff, der „Herr", den sie brachten, das war das Wichtige an ihnen, und um „den Herrn" statt in vier getrennten Rollen in einem freilich etwas größeren Buche vollständig und bequem zu haben, unternahm er sein Werk. Man kann nun freilich sagen, Tatians Diatessaron sei das Unternehmen eines Schismatikers; aber die Kanonsgeschichte legt gegen diese Auffassung Widerspruch ein. Das Diatessaron, das ob originalsyrisch oder Übersetzung aus dem Griechischen, auf jeden Fall noch vor 200 syrisch vorhanden war, wurde die Form, in der die syrische Kirche in ihrer überwiegenden Mehrheit durch Jahrhunderte hindurch die evangelische Überlieferung kannte und benutzte. Das „Evangelium der Getrennten" hatte von 200—400 neben dem Diatessaron nur eine geringe Verbreitung bei den Syrern. Diese Verwendung des Diatessarons, von der wir S. 160 f. noch hören werden, ist ein Beweis dafür, wie wenig um 200 und in der Folgezeit in der alten syrischen Kirche das bestimmte Einzelevangelium und der Buchstabe der Evangelienschrift galt.

4. Der Kanon am Ende des 2. Jhrh.: Muratorianum, Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandria. Nach diesem doch noch recht schwankenden Zustande der Jahrzehnte von etwa 140—180 tritt uns nun am Ende des 2. Jhrh. mit überraschender Festigkeit in den führenden Gemeinden der zweigegliederte Kanon entgegen, der die vier Evangelienbücher im ersten, eine Anzahl von Apostelschriften im zweiten Teile umfaßt. Die Zeugen dafür sind ein aus dem Ende des 2. Jhrh. stammendes anonymes sehr wertvolles Kanonsverzeichnis der römischen Gemeinde, das sogenannte Muratorische Fragment, weiter der in Gallien (Lyon) schreibende Kleinasiate Irenäus, der Afrikaner Tertullian und der Alexandriner Clemens.

Das Muratorische Fragment, nach seinem Entdecker, dem Mailänder Bibliothekar Muratori († 1750) genannt, ist leider am Anfange und Ende verstümmelt, zudem in einem barbarischen Latein und voller Fehler geschrieben (Text bei Lietzmann, Kleine Texte H. 1, Preuschen, Analecta, 2. Aufl., 2. Heft, Zahn, Grundriß der Geschichte des ntlichen Kanons im Anhang). Es will autoritativ bestimmen, was in den Kanon gehört und was nicht. Seine Angabe über Mt fehlt ganz, von der über Mk

ist nur eine Zeile erhalten. Dennoch ist kein Zweifel, daß es diese beiden Evangelien als kanonisch anerkennt, weil es im folgenden Lk und Joh als das 3. und 4. Evangelium bezeichnet; über diese beiden, namentlich über das sehr hoch gewertete Joh-Evangelium handelt der Anfang des erhaltenen Textes (Zeile 2 – 34). Dann folgen Angaben über den zweiten Teil des Kanons, den apostolus (Zeile 34 – 80). Aufgenommen werden: 1. Die Apostelgeschichte 2. Die Paulusbriefe, und zwar in der Reihenfolge: I, II Kor, Eph, Phil, Kol, Gal, I, II Thess, Röm, dann die Privatbriefe: Philem, Tit, I, II Tim. Als häretische Machwerke werden abgelehnt ein Laodicener- und ein Alexandrinerbrief; gar nicht erwähnt wird Hebr. 3. In der Gruppe der außerpaulinischen Briefe werden als kanonisch erklärt nur Jud und zwei Joh-Briefe (darunter sicherlich I Joh); überhaupt nicht erwähnt werden I Petr (dieser aber vielleicht nur versehentlich, durch Irrtum des Abschreibers ausgefallen), II Petr, Jak und ein Joh-Brief, wohl III Joh. 4. Unter den Apokalypsen werden die Joh- und die Petr-Offenbarung aufgenommen (diese zweite aber mit einem Monitum: quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt); für nichtkanonisch, weil nichtapostolisch und jungen Ursprungs, wird der Hermashirte erklärt. –

Der Kanon des Irenäus umfaßt die vier Evangelien: vier Evangelien gibt es und nur vier, sie sind die vier Säulen der Kirche, wie es auch nur vier Weltgegenden, vier Hauptwinde, vier Tiere am göttlichen Wagen von Ezech 1, vier Bündnisse Gottes (Adam, Noah, Moses, Christus) gibt: ὁ . . λόγος . . . ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον (also inspiriert), vgl. die Ausführungen Iren. III 11,8. Im zweiten Teile des NT.s stehen vor allem die 13 Paulusbriefe, aus denen Irenäus gern und viel anführt, weiter I Petr, I und II Joh; vielleicht auch Jud und III Joh (aus denen Irenäus freilich keine Zitate bringt, was mit ihrer Kürze erklärt werden kann); weiter die Apgsch und die von Irenäus sehr hochgeschätzte Apok. Es fehlen also sicher Hebr, Jak, II Petr, vielleicht auch Jud und III Joh. In IV 20, 2 bringt Iren. auch ein Zitat aus Hermas mit der Einführungsformel: ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα. –

Tertullian aus Karthago zeigt wie Irenäus den ausschließlichen Gebrauch des vierfältigen „Evangeliums"; keine Spur von Verwendung eines nichtkanonischen Evangeliums ist bei ihm zu entdecken, vgl. auch sein ausdrückliches Zeugnis für die vier Evangelien Adv. Marc. IV 2 und 5. Im Apostolus stehen bei ihm 13 Paulusbriefe, Apgsch, Apok und von den katholischen Briefen I Joh, I Petr, Jud; es fehlen also II, III Joh, II Petr, Jak und wie bei den bisher genannten Abendländern Hebr, den Tertullian als von Barnabas geschrieben kennt (De pudic. 20). Der Hermashirte galt dem Tertullian als heilige Schrift, ehe er Montanist wurde: De oratione 16 wird aus ihm bewiesen; De pudic. 10 hingegen wird er grimmig verworfen.

Der Alexandriner Clemens hat keinen so scharf umrissenen Kanon wie die eben besprochenen Abendländer. An das NT schließt sich bei ihm noch eine Reihe apokrypher Schriftwerke, die auch zum Kanon gehören. Der ältere Zustand aus der Zeit vor 140 ist bei ihm noch deutlicher zu erkennen. Neben den vier, die auch bei ihm die eigentlichen Evangelien

sind (Strom. III 13 ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέτταρσιν εὐαγγελίοις, zu denen das Ägypterevangelium nicht gehöre), treten, wenn auch mit abgeschatteter Autorität und nur gelegentlich gebracht, noch andre Quellen evangelischer Überlieferung, wie das Hebr- und das Ägypterevangelium. Im zweiten Teile des Kanons standen bei ihm die 14 Paulusbriefe – er, der Morgenländer kannte auch Hebr als paulinisch – weiter I Petr, I und II Joh, Jud, der Barnabasbrief, vielleicht auch Jak, III Joh und II Petr, ferner sicher die Apgsch und die beiden Apokalypsen des Johannes und Petrus. Er zitiert auch I Clem, Did und Herm als heilige Schriften.

Zieht man aus den angeführten Beobachtungen das Ergebnis, so zeigt sich am Ende des 2. Jhrh. als gemeinsamer Bestand der führenden Gemeinden im Osten und Westen folgendes: im ersten Teile des Kanons stehen die vier Evangelien; im zweiten 13 Paulusbriefe, I Petr, I Joh, wohl auch Jud und II Joh, dann die Apgsch und die Apok. Der zweite Teil ist indes lange nicht so fest abgegrenzt wie der erste; zweifelhaft sind neben Jud und II Joh noch Jak, II Petr, III Joh und Hebr. Auch schließt sich an ihn, ein Rest früherer Zustände, noch eine mehr oder minder größere Zahl anderer heiliger oder doch halbheiliger Schriften an: Petrusapok, Herm, Did, I Clem, Barn. Die scharfe Abgrenzung des zweiten Teiles, des Apostolos, die um 200 noch nicht vollzogen ist, bildet den Inhalt des nun folgenden zweiten Abschnittes der Kanonsgeschichte. Aber die Unsicherheit, die in der Abgrenzung des Apostolos noch herrscht, kann doch die Tatsache nicht verrücken, daß um 200 sehr deutlich ein zweiteiliger Kanon vorhanden ist, der aus den vier Evangelien und dem in der Hauptsache (13 Paulusbriefe, I Petr, I Joh, auch Jud und II Joh, endlich Apgsch und Apok) feststehenden Apostolos besteht.

5. Beweggründe zur Kanonsbildung. Welches sind nun die Gründe, die in der Kirche zur Aufstellung eines Kanons des NT.s neben dem des AT.s führten? Sie sind zweifacher Art. Schon aus der eigenen ungebrochenen Entwicklung heraus, ohne von außen her beeinflußt zu sein, mußte die Kirche zur Bildung eines neuen Kanons kommen. Sie war schon seit der zweiten Generation nicht mehr die enthusiastische Gemeinschaft, die alles, was sie zur eigenen Erbauung und Aufbauung brauchte, jeweils aus sich selber hervorbrachte. Da die eigene religiöse Produktion zurücktrat, mußte man dafür bewährtes überliefertes Gut mehr ausnützen. Das AT war aber in vielen Teilen fremdartig, auch schwer verständlich. Auf die Dauer kam mit ihm allein die Kirche nicht aus. Und von ihrem Herrn Christus mußten die Gemeinden mehr und Lebendigeres wissen, als der aus dem AT geführte Weissagungsbeweis bot. So nutzte man für die Erbauung die Schriften christlichen Ursprungs mehr aus, die in den Gemeinden seit den Tagen, da Paulus seine Briefe geschrieben hatte, entstanden waren. Dabei konnte man aber unmöglich alle gleich behandeln. Zunächst und vor allem traten die Evangelienbücher neben die Schriften des AT.s. Wann und wo zuerst der Vier-Evangelien-Kanon zusammengeschlossen wurde, können wir leider nicht genau sagen; vielleicht in Asien und vielleicht in sehr früher Zeit, sobald das Joh-Evangelium geschrieben war. Jedenfalls müssen wir

an der Bildung des Vier-Evangelien-Kanons den richtigen Takt der Gemeinden und ihrer Führer bewundern, die aus der größeren Zahl der vorhandenen Evangelienbücher gerade diese vier, die bei weitem überragenden, auswählten. Aus dem Vier-Evangelien-Kanon ist das NT durch Anfügung des Apostolos geworden (wenn man die Sache so ausdrücken darf). Die Gemeinden blickten mit größter Bewunderung und Verehrung auf die erste Generation und ihre Führer, die hohen Apostel. Was war selbstverständlicher, als daß sie alles, was Hinterlassenschaft der Apostel war, ungemein hochschätzten, namentlich das Erbe des Paulus, des Gründers der Heidenkirche, des Apostels kat' exochen? Evangelienbücher und apostolische Schriften, die beide der Gemeinde tatsächlich größeren Dienst leisteten und wertvoller waren als das AT, konnten mit keiner geringeren Verehrung angesehen werden als dieses. Sie mußten mit der Zeit in kanonische Würde hinaufrücken.

Neben dieser rein innerkirchlichen Entwicklung kommen noch Anstöße von außen in Betracht, vor allem von den nebenkirchlichen Bewegungen, die die Gnosis, Marcion und Montan entfachten. Durch den Enthusiasmus, den diese Gemeinschaften pflegten, ist das in der Kirche ohnehin schon schwankende Pneumatikertum in schweren Verruf gekommen. An die Stelle der noch frei produzierenden Autoritäten der Propheten mußten andre, festere treten. Das waren einmal die Bischöfe, sodann die Überlieferung. Diese Überlieferung aber wurde vor allem in den christlichen Schriften gefunden, die vom Herrn erzählten und von den Aposteln geschrieben waren und die meist den Gemeinden auch inhaltlich viel Wertvolleres boten als die Pneumatiker. Die Häretiker weiter des 2. Jhrh. — Marcion so gut wie die Gnosis und der Montanismus — beriefen sich gern, zum Teil ausschließlich, auf gewisse christliche apostolische Schriften; die Paulusbriefe und das Joh-Evangelium standen hier voran. Daneben benutzte die Gnosis noch andre Schriften späteren Ursprunges, Fälschungen, die unter apostolischem Namen gingen. Der Gnosis, auch Marcion gegenüber konnte die Kirche sich nicht auf das schwer verständliche, im Wortlaute oft anstößige AT berufen, das die Gegner gar nicht anerkannten. Sie mußte vielmehr ihrerseits festlegen, was von den Autoritäten neueren Ursprungs, den hochgeehrten Aposteln, inspiriert und heilige Schrift sein sollte. Dabei durfte sie die Johannes- und vor allem die Paulusschriften nicht alleinstehen lassen, sondern mußte ihnen andre apostolische Schriften zur Seite stellen, die neben der ohnehin vorhandenen Gemeindeüberlieferung den Maßstab abgaben für das richtige Verständnis der Schriften, auf die auch die Häretiker sich beriefen. Endlich griff die Gnosis auf Geheimtraditionen zurück, die sie an die Apostel anknüpfte. Demgegenüber mußte die Kirche sich streng an das Sichere halten, das von den Aposteln her überliefert war, und das waren die apostolischen Schriften, die Evangelien dabei mit eingeschlossen, die als von Aposteln (Mt, Joh) und Apostelschülern (Mk, Lk) geschrieben galten. So wurde zur Verteidigung der kirchlichen Wahrheit eine katholisch-apostolische Sammlung hergestellt, die die wirkliche Überlieferung von den Aposteln und vom Herrn her bieten sollte.

Zweites Kapitel: Der Abschluß der Kanonsbildung in den einzelnen Teilen der Kirche

§ 35. Der Kanon bei den Griechen

1. Origenes. Der erste Zeuge, der für die Entwicklung des Kanons in der griechischen Kirche nach 200 in Betracht kommt, ist Origenes, der berühmte alexandrinische Gelehrte († 254). Origenes war weit herumgekommen, kannte auch bei seiner großen Belesenheit die Schriften der früheren Schriftsteller aus den verschiedensten Teilen der Kirche. Und so sah er das, was auch wir mit unserer viel geringeren Kenntnis altchristlicher Literatur noch zu erkennen vermögen: in den einzelnen Gemeinden und Kirchen war die Auswahl der heiligen Schriften nicht die gleiche. Wohl hatte die ganze Kirche zur Zeit des Origenes einen breiten gemeinsamen Bestand kanonischer Bücher, aber im zweiten Teile des Kanons, dem Apostolos, dauerten die schwankenden Zustände fort, die wir eben kennen gelernt haben: die Gemeinden sind nicht ganz einig darüber, was als apostolisch und damit als kanonisch zu gelten habe. Origenes scheidet „allgemein anerkannte Schriften" (ὁμολογούμενα) und „zweifelhafte" (ἀμφιβαλλόμενα), doch gebraucht er auch noch andre Ausdrücke für die gleiche Sache. Eine Anzahl von Angaben über den Kanon des Origenes macht Eusebius an bekannter Stelle (Kirchengesch. VI 25), doch sind sie nicht vollständig und müssen durch andere Äußerungen des Origenes ergänzt werden, die er gelegentlich an verschiedenen Stellen seiner schlecht erhaltenen Werke macht. Nach des Origenes Äußerungen bei Eusebius VI 25 sind Homologumena: die vier Evangelien, nämlich Mt, Mk, Lk, Joh; dreizehn Paulusbriefe; I Petr, I Joh; Apok. Hinzuzuzählen ist weiter die an dieser Stelle nicht erwähnte Apgsch. Amphiballomena des Origenes sind nach Eusebius II Petr, II und III Joh und Hebr, hinzu treten weiter nach anderen Aussagen des Origenes Jak (Tomoi in Joh 20, 10) und Jud (Tomoi in Mt 17, 30); sodann stehen mindestens ganz nahe am Kanon Herm, Barn, Did, aber da Origenes wenigstens von den ersten beiden genau weiß, daß sie nicht apostolischen Ursprungs sind, kann er sie nicht zum Kanon gerechnet haben. Ganz zu verwerfen hingegen sind selbstverständlich die Schriften, die von Häretikern gefälscht und in Umlauf gebracht sind, so das Ägypter-, Thomas-, Basilides-, Matthiasevangelium (Homilia I in Lk). Überall sieht man in den Angaben des Origenes den Gelehrten an der Arbeit, der ein weites Gesichtsfeld hat, der aber nur beschreibt, nicht etwa selber zu entscheiden wagt.

2. Der Kampf gegen die Apokalypse. In der Zeit nach Origenes hat sich im Osten, eine sehr beachtenswerte Tatsache, der Kreis der schon anerkannten Schriften, der Homologumena, noch um eine vermindert. Die Apok, die eine so gute und alte Überlieferung für sich hatte, die schon im 2. Jhrh. als apostolisch und inspiriert galt, sagte mit ihrer sinnlich-kräftigen Ausmalung des Gerichtes und des Himmelreiches dem Geschmack der an Origenes und seinem Spiritualismus herangebildeten griechischen Theologen

nicht mehr zu. Origenes selber hatte das Buch nicht angezweifelt. Aber noch im 3. Jhrh. erfolgte aus den Reihen der Origenesschüler heraus ein sehr wuchtiger Angriff auf das Buch, vgl. Dionysius von Alexandrien bei Eusebius, Kirchengesch. VII 25. Ergebnis des Angriffes war eine schwere Erschütterung der kanonischen Stellung dieses Buches im ganzen Osten: fortan galt es vielen sogar als von Kerinth, dem Häretiker, verfaßt.

3. **Eusebius.** Kommen wir aus dem 3. ins 4. Jhrh., so tritt uns in seiner ersten Hälfte als wichtiger Zeuge für den Kanon der Griechen Eusebius von Cäsarea, der berühmte Verfasser der Kirchengeschichte und der begeisterte Schüler des Origenes, entgegen. Seine grundlegenden Ausführungen über den Kanon, und was zu ihm gehöre, stehen Kirchengesch. III 25. Leider sind die Angaben nicht eindeutig, weil Eusebius weder in der Sache noch in der Terminologie ganz folgerichtig ist. Darum ist auch noch keine volle Einstimmigkeit über die Auslegung seiner Aussagen erreicht. Wie Origenes, dem er ganz deutlich folgt, unterscheidet auch Eusebius drei Klassen von Schriften, und seine Aussagen über die erste und dritte dieser Klassen sind im wesentlichen klar. Die erste Klasse sind die Homologumena; dazu gehören die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die Paulusbriefe mit Einschluß von Hebr, I Joh, I Petr und — mit einem Fragezeichen, εἴ γε φανείη — die Johannesapokalypse. Vom Hebr weiß Eusebius nach andern Stellen selbstverständlich, daß wichtige Teile der Kirche, die Römer, den Brief nicht annehmen und daß Origenes Zweifel an seiner paulinischen Abfassung ausgesprochen hat (Kirchengesch. III 3, 5; VI 25, 11—14). — Die dritte Klasse sind die „ganz widersinnigen und gottlosen" die ἄτοπα πάντῃ καὶ δυσσεβῆ; dazu gehören die häretischen Evangelien und Apostelgeschichten, und Eusebius zählt auf: die Evangelien des Petrus, Thomas und Matthias und andere mehr, die er nicht mit Namen nennt, und die Akten des Andreas, Johannes und der andern Apostel. Es sind das alles häretische Machwerke, die gegen den rechten Glauben verstoßen. Die wichtigste, für uns bemerkenswerteste Klasse ist die zweite, die zwischen den beiden steht und die „zweifelhaften" Schriften, die Amphiballomena, des Origenes wiedergibt. Nach der mir wahrscheinlichen Auslegung unterscheidet Eusebius in dieser Klasse zwei Abteilungen, eine bessere (also II a), die er ἀντιλεγόμενα, γνώριμα ὅμως τοῖς πολλοῖς nennt, also die bestrittenen, aber doch bei den meisten anerkannten; er rechnet dazu Jak, Jud, II Petr, II, III Joh. Die zweite Abteilung, die schlechtere (also II b) sind die „unechten" Bücher, die νόθα; das sind jene, die nach seiner und anderer Meinung nicht apostolischen Ursprungs sind: Akten des Paulus, Hermashirte, Petrusapokalypse, Barnabasbrief, Didache und — εἰ φανείη — die Apokalypse des Johannes, „die einige verwerfen, andere unter die Homologumena rechnen" (Eusebius neigt offenbar dem heftigen Widerspruch seiner Schule und seiner Kreise gegen das Buch zu). Anhangsweise bemerkt er noch, daß auch das Hebräerevangelium, dessen sich die Judenchristen bedienten, zu den νόθα gehöre. — Der Fortschritt, den die von Eusebius gemachte gelehrte Feststellung für die Kanonsbildung erkennen läßt, ist klar. Der Kanon, der bei ihm erscheint, ist im wesentlichen der später durchgedrungene, also auch der unsere. Man braucht

nur die Klasse I und die bessere Abteilung von II zusammenzunehmen und die schlechtere Abteilung von II draußen zu lassen und der Kanon der 27 (oder ohne Apokalypse 26) heiligen Schriften ist fertig. Und des Eusebius vorsichtige und gelehrte Ausführungen lassen doch deutlich erkennen, daß dieser Kanon in weiten Kreisen der griechischen Kirche bereits angenommen war. Die große Menge der Gemeinden konnte kein Verständnis für die feine Unterscheidung ἀντιλεγόμενα, γνώριμα ὅμως τοῖς πολλοῖς haben; für sie waren Jak, Jud, II Petr, II und III Joh einfach γνώριμα und im Gemeindegebrauch Homologumena, mochten die Gelehrten es auch anders und besser wissen. Dagegen waren die νόθα des Eusebius auch im Gemeindegebrauche bereits vom Kanon abgestoßen und hielten sich, und zwar auch nur zum Teil, bloß an der Peripherie des Kanons.

4. Der Abschluß bei den Griechen. Die 26 oder 27 heiligen Bücher sind ein Bestand, wie er während des 4. Jhrh. noch mehrfach bezeugt wird: Cyrill von Jerusalem, der 59. (oder 60.) Kanon der Synode von Laodicea, Gregor von Nazianz, Amphilochius von Ikonium, Epiphanius sind Zeugen dafür. Sie alle haben den Kanon der 26 Bücher, nur bei Epiphanius erscheint die Apok als fester Bestandteil des Kanons. Im Jahre 367 ist der berühmte, kanonsgeschichtlich wichtige 39. Osterfestbrief des Athanasius von Alexandria geschrieben, der griechisch und koptisch erhalten ist (Text bei Preuschen, Analecta, 2. Aufl., 2. Heft, S. 42—52). Er zieht in gewissem Sinne das Ergebnis der Kanonsentwicklung in der griechischen Kirche. Ohne ein Wort der Kritik, der überlegenden Einschränkung wird hier nicht von einem Gelehrten, sondern von einem Glaubensstreiter und Kirchenfürsten den Bischöfen und damit auch den Gläubigen Ägyptens der Kanon der 27 Bücher, sie alle und nur sie, mitgeteilt: die vier Evangelien, Apgsch und sieben katholische Briefe, vierzehn Paulusbriefe (Hebr darunter an der 4. Stelle, hinter Röm und I, II Kor), Apok. Von der reichgegliederten Klasse der „umstrittenen Schriften", von denen einige einst so hochgeehrt waren, läßt Athanasius nur zwei dürftige Reste bestehen: Did und Herm, andre erwähnt er überhaupt nicht, er will sie offenbar ganz abstoßen. Und auch jene zwei trennt er mit weitem Graben vom Kanon: sie sollen nur im Taufunterricht, also als Katechismen für die Katechumenen verwendet werden (Did wegen 1—6, Herm wegen der mandata). Die als kanonisch anerkannten Schriften stehen bei Athanasius auch alle auf einer Fläche, kein Gradunterschied wird zwischen ihnen gemacht. Die Bestimmungen des Athanasius galten freilich zunächst nur für seine Diözese, Ägypten, und auch da nur für die Rechtgläubigen. Aber die schon obengenannten Autoritäten des 4. Jhrh. zeigen doch, daß der gleiche Kanon, wie ihn Athanasius festlegt, im wesentlichen auch im übrigen Osten herrschte. — Freilich, ganz sauber und klar, wie im Abendlande, war der Abschluß der Entwicklung im griechischen Osten nicht. Im 4. Jhrh., wie wir schon sahen, und dann im 5. sind die Zeugnisse zahlreich, daß die Apok von vielen Theologen und auch von den Gemeinden verworfen wurde, und erst im 8. Jhrh. verstummt der letzte Widerspruch der Griechen gegen dies Buch. Das Abendland, das stets und entschlossen zur Apok

stand, hat in dieser Frage schon seit dem 4. Jhrh. stark auf den Osten gewirkt. Weiter sind im griechischen Osten die Spuren eines nur dreigliedrigen Korpus der katholischen Briefe sehr deutlich: I Petr, I Joh, Jak; es wird uns nachher auch bei den Syrern begegnen, gerade die Kreise der antiochenischen Schule bezeugen das kleinere Korpus. Endlich hat man im 4. und 5. Jhrh. noch Bibelhandschriften angefertigt, die, wenigstens am Schlusse des NT.s, allerlei Apokryphen Aufnahme gewährten. Von den uns erhaltenen ältesten Bibelhandschriften (vgl. über sie oben S. 31 f.) ist B am Ende unvollständig und kommt deswegen nicht in Betracht, aber א hat Barn und Herm, A I und II Clem am NT.

§ 36. Der Kanon bei den Lateinern

1. Der Gang der Entwicklung. Der Kanon des Westens hatte, wie wir oben aus dem Muratorianum, aus Tertullian, auch Irenäus sahen, um 200 als festen Bestand: vier Evangelien, dreizehn Paulusbriefe, I Petr, I Joh (Jud und II Joh), Apgsch, Apok. Anderes ist zweifelhaft, und einige Apokryphen stehen noch im Kanon oder doch in seiner nächsten Nähe. Die Ausgestaltung des Korpus der katholischen Briefe und die Aufnahme des Hebr machen in der abendländischen Kanonsgeschichte den Hauptinhalt der Entwicklung nach 200 aus; und weiter mußte eine schärfere Abgrenzung des Kanonischen gegen das Apokryphe erfolgen. Im ganzen zeigen die Abendländer bei ihrer viel geringeren Gelehrsamkeit, bei ihrem stärkeren Sinn für kirchliche Ordnung und Gleichförmigkeit weniger Schwanken als die Griechen. Dabei aber haben sie doch vom Osten her, namentlich von den Orthodoxen, ihren Bundesgenossen in den christologischen Streitigkeiten, starke Einflüsse erfahren. Die Apok indessen haben die Abendländer niemals angegriffen. Ihnen war das Buch stets sehr teuer, es war ihrer Frömmigkeit niemals anstößig, und daß sie an dem Buche festhielten, war von sehr großer Bedeutung für seine endliche Wiederaufnahme in den späteren Kanon der Griechen.

2. Die katholischen Briefe. Das Korpus der katholischen Briefe zeigt seine um 200 festzustellende Unfertigkeit noch lange Zeit im Abendlande. Zitate aus den katholischen Briefen fehlen bei den lateinischen Schriftstellern ganz, oder sie sind sehr spärlich. Das gilt vor allem für Jak und die vier kleinen Briefe. Cyprian († 258) führt nur aus I Joh und I Petr an; was er von den andern fünfen kennt, muß unsicher bleiben, II und III Joh aber sind ihm offenbar nicht kanonisch, wie Testimonien III 78 beweist, wo er II Joh 10 f. hätte anführen müssen, wenn er den Brief gekannt hätte. Im 4. Jhrh. zitiert Hilarius von Poitiers († 366) nur einmal eine Stelle aus Jak (De trinit. IV 8: Jacobus apostolus). Auch Ambrosius († 397) zeigt noch gar keine Vertrautheit mit Jak und den vier kleinen Briefen. Aus dem 4. Jhrh. besitzen wir weiter zwei lateinische Kanonsverzeichnisse, also jüngere Parallelen zum Muratorianum. Das eine ist der Mommsen'sche Kanon afrikanischer Herkunft, in einer St. Gallener und einer Cheltenhamer Handschrift erhalten (Text bei Preuschen, Analecta,

2. Aufl., 2. H., S. 37). Er zählt von den katholischen Briefen nur drei Joh- und zwei Petr-Briefe auf: Eplae Johannis III Eplae Petri II. Dabei scheint es, nach der vermutlich richtigen Auslegung des Tatbestandes, daß in der Cheltenhamer Handschrift noch der Einspruch eines späteren, natürlich abendländischen Lesers gegen die Dreizahl bei Joh und die Zweizahl bei Petr erhalten ist. Diese Abschrift setzt zu jeder der beiden Angaben die Bemerkung hinzu: una sola; hier soll also nur I Joh und I Petr gelten. In dem andern Kanonsverzeichnis, dem Catalogus Claromontanus (Text bei Preuschen S. 41 f.) stehen freilich die katholischen Briefe vollständig in der Reihenfolge I, II Petr, Jak, I — III Joh, Jud. Aber es muß eine offene Frage bleiben, ob dies Verzeichnis, das überhaupt eine merkwürdige Weite hat — es zählt auch Barn, Herm, Paulusakten und Petr-Apok unter den ntlichen Schriften auf — wirklich abendländischen Ursprungs und nicht eine Übersetzung aus dem Griechischen ist. Ist es abendländisch, dann fällt es erst gegen das Ende des 4. Jhrh., denn erst diese Zeit hat die endgültige Festlegung des Korpus der sieben Briefe gebracht. — Die Entscheidungen der Hauptkirchen, der römischen und der afrikanischen, fielen bald hintereinander. In Rom hat Papst Damasus auf einer Synode von 382 die Entscheidung getroffen und die sieben Briefe angenommen (Text bei Zahn, Grundriß der Geschichte des Kanons im Anhang); doch erscheinen dort die beiden kleinen Joh-Briefe nicht als Johannis apostoli, sondern als alterius Johannis presbyteri. Die afrikanische Kirche, die eigene reiche und sehr alte Überlieferungen hatte, folgte auf den Konzilien von Hippo 393 und Karthago 397 (ihr Bibelkanon bei Preuschen S. 72 f.) nach. Seit dem Ende des 4. Jhrh. hat so die abendländische Kirche die sieben katholischen Briefe im Kanon gehabt und von da an ohne weiteres Schwanken an ihnen festgehalten.

3. **Der Hebräerbrief.** Dem Hebr-Brief gegenüber hat sich das Abendland lange Zeit hindurch ablehnend verhalten. Es sah ihn nicht als paulinisch an. Tertullian bezieht sich einmal (De pudicitia 20) auf ihn als Barnabae titulus ad Hebraeos. Im 3. und 4. Jhrh. wird er von den Abendländern mit Stillschweigen übergangen, oder es wird ihm ausdrücklich die paulinische Herkunft abgesprochen. Selbst der so weitherzige Catalogus Claromontanus kennt ihn nicht, wenn nicht etwa seine Barnabae epistula der Hebr-Brief sein soll. Erst gegen das Ende des 4. Jhrh. mehren sich allmählich die Anzeichen dafür, daß er berücksichtigt wird und dann sehr rasch auch Aufnahme in den Kanon findet. Deutlich ist zu erkennen, woher die abgeänderte Beurteilung des Abendlandes kommt: sie ist ein Ergebnis der Bundesgenossenschaft des Westens mit der Orthodoxie des Ostens. Alle Alexandriner von Dionysius († 265) ab, vor allem auch die des 4. Jhrh., Athanasius an der Spitze, hielten Hebr für echt und paulinisch. Die großen Theologen und Bischöfe des Abendlandes, die in der 2. Hälfte des 4. Jhrh. schrieben, erklärten sich demgemäß auch für den Hebr-Brief: Hieronymus, Hilarius von Poitiers, Lucifer von Calaris, Vigilius von Thapsus, Ambrosius, Augustin u. a. Sie standen zum Teil schon den für Hebr günstigen Entscheidungen gegenüber, die die Synoden

von Rom 382, von Hippo 393, von Karthago 397 getroffen hatten; die erste bestimmte 14 Paulusbriefe und zählte Hebr am Schlusse der Reihe auf; die beiden andern zählten Epistulae Pauli apostoli tredecim, fügten aber gleich hinzu eiusdem ad Hebraos una. Und so ist der Kanon, den etwa Augustin De doctrina christ. II 8, 13 vertritt, genau der gleiche wie der des Athanasius im 39. Festbriefe.

4. Apokryphes. Gegen die Apokryphen ist das Abendland im allgemeinen viel entschlossener vorgegangen als das Morgenland. Man vergleiche schon für das Jahr 200 etwa den oben mitgeteilten Kreis der heiligen Schriften bei Tertullian und im Muratorianum mit der Weitherzigkeit des etwa gleichzeitigen Clemens von Alexandrien, und „Klassifikationen wie die des Origenes oder gar des Euseb sind hier unerhört". Die ablehnende Haltung des Abendlandes gegenüber den Apokryphen läßt sich aus einer Reihe von Beobachtungen an den Schriftstellern des 3. und 4. Jhrh. zeigen. Aber ganz ließ sich das Apokryphe doch nicht ausscheiden: in einer Anzahl von mittelalterlichen Bibelhandschriften – gegen 20 sind nachgewiesen – steht eine lateinische Übersetzung des Herm, über 100 bieten das apokryphe Machwerk des Laodicenerbriefes, 2 haben den lateinischen Text des III Kor-Briefes, der einst einen Bestandteil der alten Acta Pauli bildete. (Text dieser beiden Apokryphen von Harnack, Kleine Texte H. 12.)

§ 37. Der Kanon bei den Syrern

1. Die syrische Nationalkirche. Die Anfänge des unabhängigen national-syrischen Kirchentums, das sich seiner eigenen Sprache bediente, liegen nicht in Antiochia, der Hauptstadt der römischen Provinz Syrien; in dieser Stadt, wie auch in der ganzen Provinz war der Einfluß des Griechentums innerhalb der Kirche der ersten Jahrhunderte immer überwiegend. Aber nach Osten hin hat das Syrertum gerade in seiner engen Verbindung mit dem Christentum eine große Bedeutung gewonnen, d. h. in den Gegenden des oberen Euphrat, im Zweiströmeland und in Persien. Ausgangspunkt des national-syrischen Kirchentums war, wenn man die dunklen Anfänge in dem östlich vom Tigris gelegenen Adiabene nicht beachtet, das jenseits des Euphrat gelegene einheimische Fürstentum Osrhoëne mit der Hauptstadt Edessa. Schon um 170 muß das Christentum hier Fuß gefaßt haben, um 200 wurde es unter König Abgar IX. die Staatsreligion des kleinen Fürstentums. Und in dem starken syrischen Elemente des Zweiströmelandes fand das Christentum bald zahlreiche Anhänger. Diese syrische Nationalkirche der Gebiete jenseits des Euphrat hat in ihrer Kanonsgeschichte eine eigentümliche Entwicklung gehabt, deren Einzelheiten aber zum Teil ganz verborgen, zum Teil nur schwer erkennbar sind. Gewisse Tatsachen freilich stehen fest.

2. Das Diatessaron und das Evangelium der Getrennten. Schon oben hörten wir von dem Unternehmen Tatians, der nach seiner Rückkehr in seine assyrische Heimat eine Evangelienharmonie, das Diatessaron, schuf

(vgl. S. 151). Die Beweise für die Tatsache, daß während des ganzen 3. und 4. Jhrh. dies Diatessaron die Form war, in der die Syrer des Ostens die Überlieferung vom Herrn her kannten und kirchlich benutzten, sind nicht sehr zahlreich, aber doch schlagend. In der syrischen Doctrina Addai, in der die Legende von der Einführung des Christentums in Edessa gegeben wird und in der sich Zustände des 3. und 4. Jhrh. widerspiegeln, wird von der Bekehrung der Edessener erzählt: [viele Leute täglich] versammelten sich und kamen zum Gebete des Gottesdienstes und zum AT und dem Neuen des Diatessarons (ed. Phillips S. 36; die Stelle bei Burkitt, Evangelion Da-Mepharreshê Bd II S. 124; dort S. 100–212 ist überhaupt das wichtigste Material über die Geschichte des Diatessarons, der alten „Getrennten" und der Peschittho gegeben, vgl. schon oben S. 43). Der Syrer Afraates bringt in seinen Homilien, 337–345 geschrieben, die Evangelienzitate nach dem Diatessaron. Efrem der Syrer († 373), der große Klassiker, Dichter und Theologe der Syrer, der in Nisibis und dann in Edessa wirkte, erklärte um 360 das Diatessaron und benutzte es auch in seinen übrigen Schriften. Eusebius bezeugt Kirchengesch. IV 29, 6 den Gebrauch des Diatessarons bei den Syrern. Theodoret, 423–458 Bischof von Kyrrhos (am Euphrat, nordöstlich von Antiochia, also im Westen des syrischen Kirchengebietes gelegen), sagt von Tatians Diatessaron, es sei im Gebrauch gewesen nicht nur bei Anhängern Tatians, sondern auch bei den Kirchenchristen: „und ich selber habe mehr als 200 solche Bücher gefunden, die von unsern Gemeinden mit Ehrfurcht angenommen worden waren; als ich sie alle beisammen hatte, ließ ich sie beiseite legen und führte an ihrer Stelle die Evangelien der vier Evangelisten ein" (Haereticorum fabulae I 20). — Einer der Canones des Rabbula von Edessa († 435) muß noch bestimmen: die Priester und Diakonen sollen Acht darauf haben, daß in allen Gemeinden ein Exemplar des Evangeliums der Getrennten gehalten und gelesen werde. Die altsyrische Übersetzung der getrennten vier Evangelien, die auch früh, um 200, entstanden sein muß und die in den Handschriften des Curetonschen Syrers und des Sinaisyrers auf uns gekommen ist (vgl. oben S. 42), kann neben dem Diatessaron nur ein sehr beschränktes Dasein im kirchlichen und theologischen Leben der Syrer geführt haben. Erst am Anfang des 5. Jhrh. vollzog die syrische Kirche, geführt von ihrem Episkopate, und zwar, wie es scheint, sehr gründlich und entschlossen, die Angleichung an die übrige christliche Kirche. Damals entstand die Peschittho (vgl. S. 43), und in sie wurde nicht das Diatessaron, sondern eine Übersetzung der vier Evangelien aufgenommen.

3. **Der Apostolos.** Darüber, wie der zweite Teil des Kanons, der Apostolos, bei den Syrern aussah, sind wir besonders schlecht unterrichtet. Von alten syrischen Übersetzungen ist vor der Peschittho nichts erhalten, was Texte außerhalb der Evangelien bietet. Doch müssen noch vor 350 in der syrischen Kirche zu dem Evangelium (Diatessaron) die Paulusbriefe und die Apostelgeschichte getreten sein. Dies, nicht mehr, scheint der älteste, uns erkennbare Kanon der Syrer gewesen zu sein, in dem also die katholischen Briefe und die Apok fehlten. In der Doctrina Addai (ed. Phil-

lips S. 46) wird gesagt, Addai habe bestimmt, neben dem AT solle nur gelesen werden: das Evangelium, die Paulusbriefe und die Apgsch. Die Homilien des Afraates zeigen keine Benutzung der katholischen Briefe und der Apok, auch Efrem weist nur geringe Bekanntschaft mit ihnen auf. Ein altes syrisches Kanonsverzeichnis des 4. Jhrh., auf dem Sinai gefunden, (Text bei Preuschen, Analecta 2^2 S. 67 f., Zahn, Grundriß im Anhang) zählt nur die vier Evangelien, die Apgsch und die Paulusbriefe auf.

Unter den Paulusbriefen hatten die Syrer auch den Hebr; hierin folgten sie ihren griechischen Nachbarn. Sie folgten ihnen auch darin, daß sie, wie es scheint, in der Regel Hebr nicht an das Ende der Paulusbriefe stellten, sondern ihn in die Reihe selber einordneten. Der Kanon vom Sinai hat ihn an 5. Stelle hinter den vier Hauptbriefen des Paulus, Gal, I, II Kor, Röm. An der gleichen Stelle erscheint er in Efrems Kommentar zu den paulinischen Briefen.

Die Syrer hatten in der Zeit vor dem Entstehen der Peschittho aber noch mehr als 14 Paulusbriefe. Der Briefwechsel des Paulus mit den Korinthern, der unter dem Namen des III Kor geht (Hennecke S. 378 – 380), muß zwischen 250 und 320 etwa in den syrischen Kanon eingedrungen sein. Eine andre Eigentümlichkeit der Syrer in ihrem paulinischen Korpus läßt sich nicht sicher nachweisen: möglich aber ist, daß ihnen, wenigstens hie und da, der kleine Philem fehlte.

4. Die Peschittho. Als unter stärkster Beteiligung des syrischen Episkopates zu Anfang des 5. Jhrh. die Peschittho als die Normalbibel der Syrer entstand und durchgesetzt wurde, fand auch im Umfange des Kanons eine starke Angleichung an die Griechen statt: das Diatessaron wurde durch die „Getrennten" ersetzt, wie wir schon hörten; III Kor wurde aus dem Kanon gewiesen, dies Apokryphon konnte sich nicht halten, sobald nur etwas griechischer Einfluß mächtig wurde; endlich wurde im Apostolos zu den 14 Paulusbriefen und der Apgsch hinzu den drei großen katholischen Briefen, I Petr, I Joh, Jak, Aufnahme gewährt. So entstand ein Kanon von 22 heiligen Schriften. Und dies NT der Peschittho bedeutete für den überwiegenden Teil der syrischen Gemeinden und Kirchengemeinschaften den Abschluß der Kanonsbildung; an die Einheit, die Griechen und Lateiner untereinander im 4. Jhrh. erreichten, schloß sich diese östliche Randkirche nicht mit an. Vom 5. Jhrh. ab vollzogen sich im Zusammenhang mit den christologischen Streitigkeiten tief einschneidende Spaltungen in der syrischen Kirche. Nur ein Teil, und zwar im westlichen, byzantinischen Gebiete des Syrertums, blieb der Reichskirche treu, die Melkiten. Infolge der Entscheidung der ephesinischen Synode von 431 traten die Ostsyrer, die im persischen Reiche, vor allem in Mesopotamien, wohnten, ins Schisma ein, sie wurden Nestorianer, in Seleucia-Ktesiphon entstand das neue nestorianische Patriarchat, in Nisibis eine berühmte nestorianische Theologenschule. Die Nestorianer, die sich von der Reichskirche des Westens entschlossen ablösten, hatten gar keine Veranlassung mehr, ihren Kanon von 22 Schriften nach griechisch-lateinischem Vorbilde zu vervollständigen. Es sind im Gegenteil deutliche Spuren davon vorhanden, daß die Ostsyrer wenigstens während des 5. Jhrh.

noch die katholischen Briefe ablehnten und die alte syrische Überlieferung auch gegen die Peschittho wahrten. Später aber erlosch dieser Widerspruch.

5. Die Philoxeniana und die Charklensis. Etwas anders stand es bei den Westsyrern, deren Kirchengeschichte in der Folgezeit sich von der Verknüpfung mit wichtigen Teilen der westlich von ihnen gelegenen Kirchengemeinschaften nicht loslöste. Ebenfalls im 5. Jhrh. beginnend, aber, in ihrer Entwicklung viel langsamer, erst in der 2. Hälfte des 6. Jhrh. zum Abschluß kommend, setzt nach der Entscheidung von Chalcedon 451 die Abspaltung der Monophysiten von der Reichskirche ein. Neben den Ägyptern (Kopten) waren die Westsyrer die eifrigsten Anhänger der monophysitischen Lehre, die aber auch bei Teilen der Ostsyrer, in Mesopotamien und Babylonien, Anhänger fand. Da dieser Teil des Syrertums in dauernder Verbindung vor allem mit den Ägyptern blieb, übernahm er vom Westen her auch Anregungen, den Kanon der 22 Bücher zu vervollständigen. Die Philoxeniana am Anfang des 6. und die Charklensis am Anfang des 7. Jhrh. (vgl. über diese syrischen Bibelrezensionen oben S. 44) brachten die katholischen Briefe auf die Siebenzahl und gewährten auch der Apok Aufnahme in den Kanon.

§ 38. Literatur zur Kanonsgeschichte

Was die Literatur anlangt, so stehen die unsern Gegenstand behandelnden Werke im ganzen überwiegend auf dem Standpunkte, der auch für die oben gegebene Darstellung maßgebend gewesen ist. Man kann sagen, daß im großen (von Einzelheiten, die immer streitig bleiben, abgesehen) die Grunderkenntnis, der Kanon sei ein Erzeugnis der sich bildenden Kirche, aus der Zeit 150—200 etwa, Gemeingut nicht nur der kritischen Theologie, sondern auch aller gemäßigten Kreise der Rechten ist. Die wichtigsten Darstellungen, die für den Studenten in Betracht kommen, sind folgende: eine vorzügliche Schilderung der gesamten Entwicklung gibt A. Jülicher in seiner „Einleitung", 5. und 6. Auflage, S. 417—517; er betont vor allem die innerkirchlichen Nötigungen, die abgesehen von dem Gegensatze gegen die Gnosis und Marcion innerhalb der Kirche zur Aufstellung des Kanons führten, und ist mit Recht bemüht, die Anfänge der Kanonsbildung, seine Vorstufen, möglichst früh anzusetzen. In H. J. Holtzmanns „Einleitung", 3. Auflage 1892, handeln S. 75—204 von der Geschichte des Kanons. Die Darstellung ist vom Standpunkte der älteren kritischen Theologie aus entworfen, meisterhaft, aber, wie auch andre Arbeiten Holtzmanns, mehr von dem Fortgeschrittenen als von dem Anfänger zu erfassen. Ich mache noch besonders auf Kap. 5 und 6 des Abschnittes aufmerksam, der die Geschichte des Kanons innerhalb des Protestantismus bringt und darlegt, wie der altkirchliche Begriff des Kanons für die neuere Wissenschaft unmöglich mehr zu halten ist. Eine kleine Schrift von Holtzmann: Die Entstehung des NT.s 1904 (Relig.-geschichtl. Volksbücher, I Reihe, 11. Heft) zeichnet in großen Zügen, ohne viel auf die Einzelheiten einzugehen, die Probleme und den Gang der Entwicklung. In das weite

Feld der altkirchlichen Dogmengeschichte stellt A. Harnack die Sammlung der apostolischen Schriften ein: Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 4. Auflage 1909, S. 372 – 399, vgl. zur Ergänzung auch seine Schrift: Die Entstehung des NT.s 1914. Die großen treibenden Kräfte, die in der frühkatholischen Kirche den Kanon, und zwar in erster Linie als ein Ergebnis der Auslese aus dem weiteren Kreise der urchristlichen Schriften, zustande brachten, werden von Harnack zur Darstellung gebracht. Mit großem Nutzen wird der Student weiter die für weite Kreise bestimmte Schrift von H. Lietzmann lesen: Wie wurden die Bücher des NT.s heilige Schrift? 1907 (Lebensfragen Nr. 21), die gerade den älteren, wichtigeren Abschnitt der Kanonsgeschichte, die grundlegende Zeit bis etwa 200, zum Gegenstande hat. Wie groß die Übereinstimmung zwischen der kritischen Theologie und der ihr benachbarten Mitte und Rechten ist, zeigen die Darstellungen der Kanonsgeschichte in der „Einleitung" von B. Weiß, 3. Auflage 1897, S. 20 – 108, und die Geschichte des ntlichen Kanons von J. Leipoldt, I. Teil, die Entstehung, 1907. Namentlich die Aufstellungen von Weiß sind von großer kritischer Schärfe. Leipoldts Buch ist eigenartig angelegt, indem er nicht, wie es gewöhnlich gemacht wird, fragt: wie sah das NT um 150, um 200, zur Zeit des Origenes aus, sondern in Längsschnitten zeichnet: wie wurde die Apok kanonisch, wie die Evangelien, wie die Briefe und die Apgsch?

Im Gegensatz zu den genannten und andern hier übergangenen Darstellungen steht die möglichst streng an die Tradition sich haltende Auffassung von Th. Zahn, dessen gelehrtes Lebenswerk zum großen Teil der Erforschung der Kanonsgeschichte gewidmet ist. In Betracht kommt einmal die auf drei Bände angelegte, aber noch nicht vollendete: Geschichte des ntlichen Kanons; Band I, 1888 und 1889, enthält die Geschichte des NT.s vor Origenes, Band II, 1890 und 1892, bringt Urkunden und Belege zum 1. und 3. Band; Band III, der die Entwicklung von Origenes ab bis zum Abschluß der Kanonsgeschichte zeichnen soll, ist nicht erschienen. In die Lücke tritt aber der Grundriß der Geschichte des ntlichen Kanons, 2. Auflage 1904, der in kurzer, zum Teil ausgezeichneter Darstellung die ganze Kanonsgeschichte behandelt, und der Artikel: Kanon des NT.s in Herzogs Realenzyklopädie, Band 9, 3. Auflage, S. 768 – 796. Mit großer Gelehrsamkeit, bohrendem Scharfsinn, aber auch spitzer Dialektik wird von Zahn der Versuch gemacht, nachzuweisen, daß bereits in den Jahren 80 – 110 der Grundstock des ntlichen Kanons fertig war; damals waren bereits die vier Evangelien zu einer Sammlung vereint, das Korpus der 13 Paulusbriefe zusammengestellt, und diese beiden Grundbestandteile des Kanons waren auf der ganzen Linie von Antiochia bis Rom in den christlichen Gemeinden als Lesebücher für den gottesdienstlichen Gebrauch eingeführt; neben ihnen stand im gleichen Gebrauch und Ansehen ein im einzelnen nicht feststehender Kreis von andern christlichen Schriften, I Petr, I Joh, Apok, Apgsch, Hermashirte u. a., von denen die wichtigsten dann später zum NT hinzugenommen wurden. So bestand also schon am Ende der dritten christlichen Generation ein Grundstock des NT.s, der bereits von

allen Gemeinden als verpflichtend anerkannt wurde und eine lebendig wirkende Autorität bildete. Hier wird die Entstehung des NT.s also nicht gegen 200, sondern bereits um 100 angesetzt. Der Zahnschen Auffassung wird als wichtigster Einwand dies entgegenzuhalten sein: daß die alten Schriftsteller, auch schon die vom Anfang des 2. Jhrh., viele von den Schriften, aus denen unser NT besteht, kennen, daß die Gemeinden diese Schriften lasen und verehrten, genügt keineswegs zum Beweise für die Tatsache, daß damals bereits ein Kanon des NT.s vorhanden war. Sammlung, Verbreitung, Benutzung der Schriften ist erst eine Vorstufe zur Bildung des Kanons, wenn auch selbstverständlich eine sehr wichtige. Die Paulusbriefe sind sicher sehr früh, schon im 1. Jhrh., gesammelt worden. Und auch das „vierfältige" Evangelium kann sehr wohl bald nach der Entstehung des vierten Evangeliums zusammengestellt worden sein, gewisse Kreise in der Kirche, vielleicht in Asien, können auch sehr früh, schon am Anfang des 2. Jhrh., nur diese vier Evangelien als die wahre Überlieferung vom Herrn her angesehen haben. Aber damit waren alle diese Bücher doch noch keine heilige Schrift neben und über dem AT. Daß dem Unternehmen Marcions bereits entsprechende Sammlungen kanonischer christlicher Schriften innerhalb der Kirche vorangegangen sein müßten, ist eine nicht zu beweisende Behauptung.

Wer über die schwierigen Fragen der Kanonsgeschichte, namentlich in ihrer so überaus wichtigen und dunklen Zeit bis 200 sich klar werden will, der möge an der Hand der oben gegebenen kurzen Darstellung sich die Grundfragen und die Grundtatsachen vorführen. Er möge dann zur weiteren Vertiefung eine der oben genannten verwandten Darstellungen und selbstverständlich die entgegenstehende von Zahn heranziehen. In jedem Falle aber, und wie weit auch die Arbeit vordringt, ist eines auch hier ganz unerläßlich: die Quellen selber befragen, die Stellen aufschlagen, die angeführt werden, mit eigenen Augen sehen. Eine Auswahl der wichtigsten Quellenstücke bietet die sehr dankenswerte Zusammenstellung von E. Preuschen, Analecta, 2. Aufl., 2. Teil, Zur Kanonsgeschichte, 1910. Sie wird in jeder Universitäts- und Seminarbibliothek vorhanden sein, auch kostet ihre Anschaffung nicht viel. Mehrere wichtige Kanonsverzeichnisse der alten Kirche stehen auch im Anhang des Zahnschen Grundrisses, und eine Fülle von Quellenbelegen bietet der 2. Band der Geschichte des ntlichen Kanons von Zahn. Sehr brauchbar ist, um bequem an die Quellen heranzukommen, auch das englische Werk von B. F. Westcott, A general Survey of the History of the Canon of the NT., 7. Aufl. 1896.

Fünfter Teil

Neutestamentliche Zeitgeschichte

Erstes Kapitel: Die äußere Geschichte des Judentums im Zeitalter des Neuen Testaments

§ 39. Das palästinische Judentum

1. Von Antiochus IV. bis Herodes. In ein paar großen Zügen zeichnen wir uns zunächst die Geschichte des jüdischen Volkes in Palästina von der Makkabäerzeit an bis zum Auftreten Jesu. Als Alexander in raschen Zügen die persische Herrschaft gestürzt hatte, waren die Juden ein Teil des makedonischen Weltreiches geworden. Bei dessen Zerfall nach dem Tode Alexanders wurden sie ein Glied des mächtigen Diadochenreiches, das die Ptolemäer in Ägypten aufrichteten. Macht und Glück der Ptolemäer verblich gegen Ende des 3. Jhrh. vor dem damals kraftvoll emporstrebenden Reiche der Seleukiden Syriens, und in der Schlacht bei Paneas an den Jordanquellen 198 (?) nahm Antiochus III. Palästina den Ägyptern ab. Während der Seleukidenzeit machte die Hellenisierung der Juden Palästinas, die schon unter den Ptolemäern begonnen hatte, zunächst rasche Fortschritte. Aber gegen ihre gewaltsame Durchführung, die Antiochus IV. Epiphanes in Angriff nahm, erhoben sich die Treuen und Frommen (Chasidim) zuerst zum Kampfe für das väterliche Gesetz, zum Kampfe dann aber auch für die Freiheit des Volkes und des Landes. Das Edikt Antiochus' IV. vom Jahre 168 hatte den Juden die Ausübung ihres Kultus und der Beschneidung verboten und hatte von ihnen Opfer an den heidnischen Altären verlangt. Solche wurden überall im Lande errichtet, in Jerusalem selber wurde ein Zeusaltar an der heiligen Stätte gebaut. Dagegen erhoben sich die Frommen; an ihre Spitze trat Mattathias, ein Mann aus der priesterlichen Familie der Hasmonäer, der zu Modein auf dem Gebirge westlich von Jerusalem wohnte. Als er bereits 166 starb, führten seine Söhne, vor allem sein dritter Sohn, Judas „der Makkabäer", den Aufstand weiter. Schon 165 konnten die Juden Jerusalem soweit besetzen, daß sie den Tempel reinigten und neu weihten, im Jahre darauf starb König Antiochus. Im Kampfe gegen den Reichsverweser Lysias gelang den Juden ein billiger Vergleich, der ihnen freie Religionsübung sicherte. König Demetrius I. (162—150) erkannte den Vergleich an, aber nicht die Herrschaft der Makkabäer, er setzte vielmehr den Juden einen Hohenpriester aus altem hohenpriesterlichem Hause, den Alkimos, der griechen-

und regierungsfreundlich war. Die Chasidim aber hielten zu den Makkabäern, und im Kampfe behaupteten sich diese, wenn auch Judas 160 fiel. Jonathan, sein Bruder, brachte in einer Zeit schwerster innerer Wirren des Seleukidenreiches die Hohenpriesterwürde an sich und sein Haus, und als er 143 gefangen worden war, folgte ihm sein Bruder Simon, als Strateg, Ethnarch und Hohepriester der Juden (142—135). Simon machte das jüdische Land ganz unabhängig von den Syrern, er ist der eigentliche Begründer des hasmonäischen Hohenpriester- und Fürstentums, das vom Volke ihm und seiner Familie erblich zuerkannt wurde.

Diese hasmonäische Herrschaft dauerte bis 37 v. Chr., die Fürstenreihe ging zunächst durch Simons Sohn Johannes Hyrkanos 135—104, dessen Sohn Aristobulos I. 104—103, und dessen Bruder Alexander Jannai (= Jonathan) 103—76. Unter diesen Herrschern wurde Idumäa (das alte Edomiterland) und Galiläa gewonnen und judaisiert, Samarien gezüchtigt, auch ostjordanisches Gebiet und die Küstenstädte angegliedert; aber unter ihnen erfolgte auch der Bruch zwischen den Hasmonäern und den Chasidim, die Fürsten schlossen sich an die Adels- und Priesterpartei der Sadduzäer an. Alexander Jannais Nachfolgerin war seine Witwe Salma Alexandra 76—67. Bei den Thronstreitigkeiten, die nach ihrem Tode unter ihren Söhnen Aristobulos II. 67—63 und Hyrkanos II. ausbrachen, wurden von diesem die Römer zu Hilfe gerufen, die unter Pompejus Jerusalem im Jahre 63 eroberten. Von da ab bildete Judäa einen Teil des großen römischen Reiches. Das freie jüdische Reich unter den Hasmonäern war nur ein kurzes Zwischenspiel. Pompejus setzte Hyrkanos als Hohenpriester ein, Judäa wurde tributpflichtig und dem Statthalter von Syrien unterstellt. Zugleich aber wurden die Gebiete von Judäa losgelöst, die die Hasmonäer erobert hatten: die Küstenstädte vom Karmel bis zur ägyptischen Grenze, Skythopolis und Samarien mit ihrem Stadtgebiete, die hellenistischen Städte im Ostjordanlande wie Pella, Hippos, Gadara u. a., die sich später zum reichsunmittelbaren Städtebunde der Dekapolis zusammenschlossen. Der Hohepriester, der zunächst noch die Zivilverwaltung geführt hatte, wurde bald ganz auf sein geistliches Amt beschränkt.

Trotz ihrer verhältnismäßig kurzen Dauer bedeutete die Makkabäerzeit innerlich für das jüdische Volk sehr viel, sie wehrte vor allem die Gefahr der Hellenisierung ab und bewahrte die Juden vor dem Untergange in der Heidenwelt.

2. Herodes. Unter Hyrkanos II., der im Jahre 40 von den Parthern gefangen weggeschleppt wurde, kam in Judäa der Edomiter Antipater hoch, der als Statthalter der Hasmonäer in Idumäa begonnen hatte und es unter Hyrkanos, von Cäsars Vertrauen getragen, zum Landesverweser und Prokurator von Judäa gebracht hatte. Er konnte seine Söhne zu Statthaltern im jüdischen Lande machen, Phasael wurde in Jerusalem, Herodes, der spätere König, in Galiläa eingesetzt. Antipater starb um 43 v. Chr. Seine beiden Söhne wurden von dem Triumvirn Marcus Antonius zu Tetrarchen (Teilfürsten) des jüdischen Gebietes ernannt (41 v. Chr.). Der Partherſturm, der Hyrkanos wegfegte und seinen Gegner und Neffen, An-

tigonos, den Sohn Aristobulos' II., als letzten Hasmonäer auf den Thron brachte, kostete Phasael das Leben: er endete von eigener Hand. Herodes glückte es, zu entfliehen und nach Rom zu gelangen. In Rom erreichte er durch Antonius, daß der Senat ihn zum Könige von Judäa ernannte. Er kehrte in den Orient zurück und eroberte sich in langwierigen Kämpfen, von den Römern unterstützt, sein Königreich. 37 war er damit fertig, Antigonos, der Sohn des Aristobulos, ergab sich nach der Eroberung Jerusalems den Römern und wurde hingerichtet. Vierunddreißig Jahre herrschte nun der Edomiter als König über Judäa, 37 – 4 v. Chr. Im Jahre 37, noch ehe Jerusalem gefallen war, hatte er seine neue Dynastie mit dem Hasmonäerhause verbunden, indem er Mariamne heiratete, die durch ihren Vater Alexander eine Enkelin Aristobulos' II. und durch ihre Mutter Alexandra eine Enkelin Hyrkanos' II., des von den Parthern Weggeführten, also eine Prinzessin aus reinstem Hasmonäerblute war. In die Wirren des Bürgerkrieges zwischen Octavianus und Antonius wurde Herodes nicht unmittelbar hineingezogen, er war zu der Zeit mit langwierigen Kämpfen gegen die Nabatäer (Araber) beschäftigt. Nach der Schlacht bei Actium (31 v. Chr.) wußte er sich den Sieger Octavianus durch einen auffälligen Beweis von Ergebenheit geneigt zu machen. Darum wurde er von dem neuen Herrscher als König von Judäa belassen, auch wurde sein Gebiet durch Zuweisung einiger reichsunmittelbarer hellenistischer Städte vergrößert, und das wichtige und reiche Jericho, das Antonius der Kleopatra geschenkt hatte, bekam er zurück. Damit hatte sich Herodes endgültig und sicher in Palästina festgesetzt, und ernsthafte Kämpfe um den Bestand seiner Herrschaft hatte er nicht mehr zu führen. Nur seine alten Feinde und unruhigen Nachbarn im Osten, die Araber, gaben ihm immer wieder zu tun, und noch in den letzten Jahren seines Lebens mußte er gegen sie zu Felde ziehen. Durch wiederholte römische Gnadenerweisungen wurde während der Dauer seiner Herrschaft sein altes Stammgebiet Judäa und Idumäa erweitert.

Auch nach innen verstand er es, seine Herrschaft sicherzustellen. Das Hasmonäerhaus rottete er in den Männern, zum Teil auch in den Frauen aus. Seinen jungen Schwager Aristobulos III., den Bruder der Mariamne, den er selber zum Hohenpriester eingesetzt hatte, brachte er bereits 35 um. Den alten Hyrkanos, der aus der Gefangenschaft der Parther zurückgekehrt war, ließ er 30 hinrichten. 29 fiel Mariamne, seine eigene Frau, die er leidenschaftlich liebte, die ihm aber ihre eigene Abneigung nicht verbarg; im Jahre darauf fiel die hinterlistige Alexandra, ihre Mutter. Die letzten männlichen Hasmonäer wurden in den nicht näher bekannten „Söhnen des Babas" beseitigt, die Herodes im Jahre 25 in die Hand bekam.

Dem Glanz seiner Herrschaft wußte er nach der Sitte der Zeit durch große Bauunternehmungen Ausdruck zu geben. In den griechischen Städten seines Gebiets baute er Tempel zu Ehren der Götter und des Kaisers. Viele Städte Syriens, auch Griechenlands, also außerhalb seines Gebietes, verpflichtete er durch reiche Bauten zu Dank. In Palästina selber gründete er neue Städte, wie vor allem Stadt und Hafen Cäsarea, andre

erweiterte, befestigte und verschönte er. Das Glanzstück seiner Bautätigkeit war der Neubau des Tempels zu Jerusalem, der im 18. Jahre seiner Regierung begonnen, aber erst kurz vor der Zerstörung durch Titus, in den Jahren 62—64 n. Chr. beendet wurde. Auch andre großartige Bauten, seinen eigenen Palast, Türme und Befestigungen, ließ er in Jerusalem aufführen (man lese die Beschreibung, die Josephus, Jüd. Krieg V 4 und 5 von Jerusalem und dem Tempel gibt!).

Trotz seiner Fürsorge für Jerusalem und Palästina und trotz des äußeren Friedens und Glanzes, den seine Herrschaft brachte, haßten ihn die Juden bitter und sie ertrugen die Herrschaft des edomitischen Fremdlings und Emporkömmlings, des Vasallenkönigs der Römer, mit dem größten Widerwillen. Er selber behauptete seine Herrschaft durch treueste Ergebenheit gegenüber den Römern und dem Kaiserhause, aber durch blutige Strenge nach innen hin, den Juden gegenüber. Und die Rücksichten, die er, im Herzen ein Grieche und Heide, auf jüdischem Boden der Empfindlichkeit seiner Untertanen gegenüber nahm, genügten keineswegs dem jüdischen Gesetzeseifer.

Bei seinem Tode hinterließ er ein Reich, das an Umfang dem Königreich Davids nicht nachstand. Es umfaßte westlich vom Toten Meere und vom Jordan Idumäa, Judäa und Samarien samt dem Küstengebiete von Cäsarea an bis Raphia, weiter Galiläa. Östlich vom Jordan erstreckte es sich nördlich noch über Paneas (=Cäsarea Philippi) hinaus bis zum Fuße des Hermon, umfaßte dann nach Osten hin die Gaulanitis, Ituräa, Trachonitis, Auranitis und Batanäa, also alles Gebiet zwischen dem oberen Jordan und dem Haurangebirge. Südlich davon gehörte dann noch Peräa zur Herrschaft des Judenkönigs (vgl. hier und zum Folgenden die kleine Karte: Palästina in Nestles NT).

3. Die Vierfürsten und die Prokuratoren. Herodes hatte von seinen Frauen — zehn waren es — eine Reihe von Söhnen. Der Sohn seiner ersten Frau Doris hieß Antipater, die Hasmonäerin Mariamne gebar ihm Alexander und Aristobulos: diese drei Söhne ließ er selber hinrichten. Von einer Samaritanerin, Malthake, stammten Archelaus und Antipas, von einer Jerusalemerin, Kleopatra, Philippus. In seinem Testamente, das die Römer nach seinem Tode mit einigen Änderungen bestätigten, teilte er sein Reich unter diese drei: Archelaus erhielt Judäa, Samarien und Syrien mit dem Titel eines Ethnarchen; Antipas wurde Tetrarch von Galiläa und Peräa; der Nordosten fiel an den Tetrarchen Philippus: also Gaulanitis, Paneas, Ituräa, Batanäa, Trachonitis, Auranitis. Den Königstitel gaben die Römer keinem der Söhne. Archelaus setzten sie nach zehnjähriger Regierung (4 vor bis 6 nach Chr.) ab und verbannten ihn nach Gallien; sein Gebiet wurde wieder unmittelbar in Reichsverwaltung genommen und erhielt Prokuratoren (ἡγεμόνες im NT, genauer wäre ἐπίτροποι) aus dem Ritterstande, die ihrerseits wieder dem Legaten von Syrien untergeordnet waren. Antipas, mit vollem Namen Herodes Antipas, ist der Landesherr Jesu gewesen. Er ist der „König Herodes" der Evangelien (mit Ausnahme der Geburtsgeschichten Mt 2 und Lk 1, 5, wo sein Vater Herodes der Große

gemeint ist). Er war erst verheiratet mit der Tochter des Nabatäerkönigs Aretas, dann mit Herodias, Enkelin des alten Herodes, Tochter des hingerichteten Aristobulos; diese Herodias war zuvor nicht, wie die Evangelien sagen (Mk 6,17, vielleicht auch Mt 14, 3), die Frau seines Stiefbruders Philippus, sondern die eines andern Stiefbruders namens Herodes, Herrn des kleinen Fürstentums Chalkis am Libanon, gewesen. Die Verstoßung seiner ersten Frau verwickelte den Antipas in einen unglücklichen Krieg mit Aretas. Nach langer Regierung wurde er von Caligula 39 n. Chr. abgesetzt und nach Lugdunum verbannt. Philippus starb, nachdem er seine Herrschaft milde geführt hatte, 34 n. Chr., er hatte Salome, die Tochter der Herodias und des Herodes von Chalkis, zur Frau. Sein Gebiet wurde von den Römern kurze Zeit unmittelbar verwaltet, dann erhielt es 37 wieder ein Herodäer, Herodes Agrippa I.

Das eigentlich jüdische Stammland, Judäa, zusammen mit Samarien, stand von 6—41 n. Chr. unter der Verwaltung römischer Prokuratoren, die ihren Sitz nicht in Jerusalem selber, sondern in Cäsarea hatten; nur zu den hohen Festzeiten, wenn die Juden in ungezählten Scharen nach Jerusalem zusammenströmten, kamen auch sie, um auf Ruhe und Ordnung zu sehen, in die Hauptstadt. Sieben Prokuratoren verwalteten das Land in der genannten Zeit, der bekannteste unter ihnen ist Pontius Pilatus 26—36, von andern wissen wir gerade nur die Namen. Sie hatten in dem bereits sehr erregten Volke eine schwere Aufgabe, machten sich ihrerseits aber zum Teil, wie Pilatus, mit großer Härte und vielem Unverstand, zum Teil mit vollendeter Nichtswürdigkeit an die Lösung ihrer Aufgabe.

4. Die letzten Herodäer. Aber noch einmal kamen freundlichere Tage über die Juden unter dem schon genannten Herodes Agrippa I. Diesem, einem Sohne des hingerichteten Aristobul, Enkel des großen Herodes, gelang es, nach bewegtem Vorleben in Rom am Kaiserhofe Fuß zu fassen und die Gunst erst des alten Tiberius, dann des Caligula zu gewinnen. Als Caligula 37 Kaiser geworden war, gab er dem Agrippa die freigewordene Tetrarchie des Philippus und die Tetrarchie eines gewissen Lysanias von Abilene (Lk 3, 1), nördlich vom Gebiete des Philippus im Antilibanon gelegen, auch verlieh er ihm den Königstitel. Im Jahre 40 fügte er die Tetrarchie des Antipas hinzu, und Claudius endlich gab 41 noch Judäa und Samarien. So hatte dieser Enkel des alten Herodes noch einmal das ganze Gebiet seines Großvaters, und zwar als König unter sich. Die alten Gegner seines Hauses, die Pharisäer, wußte er durch großen Eifer in der jüdischen Frömmigkeit zu gewinnen. Er ist der König Herodes von Apgsch 12, der Jakobus hinrichten und Petrus gefangennehmen ließ. Er starb aber bereits 44, und nun nahmen die Römer das ganze Gebiet wieder in unmittelbare Verwaltung. Von da an setzte zwischen dem störrischen und aufgeregten Volke und den meist nichtswürdigen Prokuratoren eine grimmige Zeit ein, in der die Entwicklnng unaufhaltsam zur Katastrophe, dem Aufstande der Juden gegen die Römer, trieb. Die Reihe der Prokuratoren ist Cuspius Fadus, Tiberius Alexander, Ventidius Cumanus, Antonius Felix, Porcius Festus, Albinus und Gessius Florus, ihre Amtsdauer fällt von

44—66. Aufstand, Räuberwesen, und politischer Mord herrschten im Lande, die entschlossenen Vertreter des Aufruhrgedankens, die Zeloten und die Siccarier, gewannen steigenden Anhang. Der letzte Herodäer versuchte vergebens, zwischen dem Volke und den Römern den Mittler zu spielen. Es war das Agrippa II., der „König Agrippa" von Apgsch 25, 13 ff., Bruder (und Mann) der auch dort erwähnten Berenike und Bruder der Drusilla (Apgsch 24, 24). Er hatte im Jahre 50 Chalkis erhalten, zugleich auch die Aufsicht über den Tempel zu Jerusalem und das Recht, die Hohenpriester zu ernennen. 53 durfte er Chalkis gegen die Tetrarchien des Philippus und Lysanias, also die Nordostmark Palästinas, umtauschen. Im jüdischen Kriege stand er fest auf der Seite der Römer und starb erst um 100.

5. Der jüdische Aufstand. Der Aufstand brach im Mai 66 los, nachdem besonders die beiden letzten Prokuratoren die Juden schwer gereizt hatten. Nach anfänglichem Erfolge flammte das ganze Land auf, auch die Aristokraten, die bisher für Ordnung und Römerfreundschaft eingetreten waren, wurden mitgerissen. Im Jahre 67 ernannte Nero den Vespasian zum Oberbefehlshaber im Kriege gegen die Juden und gab ihm drei Legionen mit den Hilfstruppen. Vespasian eroberte zunächst Galiläa, dann Peräa, Idumäa und das westliche Judäa. Von den Legionen des Ostens im Jahre 69 zum Kaiser ausgerufen, überließ er die Fortführung des Krieges seinem Sohne Titus. Trotzdem die Juden in Judäa und in der Hauptstadt selber sich gegenseitig auf das wütendste bekämpften, gelang die Eroberung des festen Jerusalem erst nach fünfmonatiger Belagerung im September 70, Stadt und Tempel wurden zerstört, die Aufständischen niedergemacht, in die Sklaverei verkauft, für den Zirkus und den Triumph bestimmt, den Titus 71 in Rom feierte. Als letzte Zufluchtsstätte der Aufständischen fiel im April 73 die Bergfeste Masada am Westufer des Toten Meeres. Die Kraft des jüdischen Volkes hatte einen furchtbaren Aderlaß erfahren. Das Land war verwüstet, die Bevölkerung dünn geworden. Die Landschaft um Jerusalem wurde kaiserliches Eigentum, Vespasian ließ sie verpachten, einen Teil der Äcker erhielten Veteranen. Jerusalem selber wurde ein Soldatenlager, die 10. Legion nahm dort ihr Standquartier. In der verödeten Stadt, die die Römer in Trümmern liegen ließen, kann nur eine schwache Bevölkerung gewohnt haben. Palästina war seit 67 eine eigene Provinz, die nicht mehr unter Syrien gestellt war, sondern einen besonderen Legaten erhielt, der seinen Sitz in Cäsarea hatte.

6. Die Aufstände unter Trajan und Hadrian. Die Katastrophe unter Vespasian hatte aber die Kraft des zähen und zahlreichen Volkes noch nicht gebrochen, vor allem deshalb nicht, weil die Diaspora von ihr im ganzen unberührt blieb, sowohl die in Syrien und den Euphratländern sitzende östliche als auch die westliche der Mittelmeerländer (über die jüdische Diaspora vgl. § 40). Unter Trajan brachen große Diasporaaufstände los, und zwar in den letzten Jahren dieses Kaisers, als er seit 113 mit seinen besten Truppen im Osten gegen die Parther beschäftigt war. In Ägypten, Kyrene und Cypern mußten in den Jahren 114—117 große Auf-

stände der Juden mit vielem Blutvergießen niedergeworfen werden. Einem unmittelbar hinter seinem Rücken drohenden Aufstand der mesopotamischen Judenschaft griff Trajan entschlossen vor, indem er die Empörer niedermachen oder wegführen ließ.

Und noch einmal erhob sich im 15. Jahre Hadrians (132 n. Chr.) Palästina selber gegen die Römer. Hadrian hatte die Beschneidung verboten, in Jerusalem eine römische Kolonie, Aelia Capitolina, gegründet, und er legte auf dem Tempelberg ein Heiligtum des kapitolinischen Jupiter an. An die Spitze des Aufstandes trat ein enthusiastischer Messias, Simon Barkosiba, mit dem Beinamen Barkochba, der Sternensohn (nach Num 24, 17). Zuzug von außen stellte sich ein, die Aufständischen müssen eine Zeitlang glücklich gewesen sein, und Jerusalem war vorübergehend in ihren Händen. Im langwierigen Bandenkampfe widerstanden die Juden den römischen Soldaten. Ganz Palästina wurde aufs neue schwer verwüstet, und erst nach $3^1/_2$ Jahren, 135, war der Krieg zu Ende. In Betther, einer Bergfestung bei Jerusalem, fand Barkochba den Tod, als sie durch die Römer erstürmt wurde. Dem nun ganz ohnmächtigen Volksreste gegenüber wurde das Verbot der Beschneidung, wenigstens eine Zeitlang, durchgeführt; den Juden wurde verboten, Jerusalem und das Bergland darum überhaupt nur zu betreten, die Stadt selber wurde als Aelia Capitolina aufgebaut, und der Jupitertempel wurde an der Stätte des jüdischen Nationalheiligtums errichtet. Palästina ist von den jüdischen Aufständen ab ein wesentlich heidnisches, dann christliches, hierauf mohammedanisches Land gewesen, die Stelle des jüdischen Tempels nahm nach dem Jupitertempel Hadrians die Christenkirche der Byzantiner, dann die Omarmoschee ein.

§ 40. Die Diaspora

1. Entstehung und Ausdehnung der Diaspora. In der Zeit, da das Christentum in die Welt eintrat und seine Mission entfaltete, war das jüdische Volk längst nicht mehr auf seine alten Sitze in Palästina beschränkt. Seit der Diadochenzeit, vor allem dann seit dem Makkabäeraufstande und seinem glücklichen Ausgange, sind die Juden in immer steigender Zahl hinausgewandert und haben sich in den Ländern der Heiden, besonders in den Städten und Provinzen um das Becken des östlichen Mittelmeeres, niedergelassen. Die Entstehung dieser jüdischen Diaspora ist in den Einzelheiten ziemlich unbekannt. Es scheint, daß Babylon und Ägypten die Länder sind, die am frühesten eine beachtenswerte Beimischung jüdischer Bevölkerung erhielten. Bei den Juden Mesopotamiens haben wir in ihren ältesten Bestandteilen sicher Nachkommen der einst unter Nebukadnezar ins Exil geführten Judäer zu erkennen, von denen ein Teil später in der persischen Zeit unter Esra und Nehemia zurückwanderte, während ein anderer in den neuen Wohnsitzen blieb. Für Ägypten haben neuerdings die berühmten, vielbehandelten aramäischen Papyri von Assuan (vgl. etwa E. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine, 2. Aufl. 1912) gezeigt, daß bereits in der persischen Zeit, am Ende des 5. Jhrh., in Syene jüdische Militärkolonien

saßen. Seit der Diadochenzeit werden die Juden in größerer Anzahl allmählich nicht nur im benachbarten Syrien, sondern auch in Ägypten, vor allem in Alexandria, sichtbar, dann auf den Inseln, besonders Cypern, weiter in den verschiedenen Ländern Kleinasiens (im Westen und im Pontus) und in Griechenland, endlich in der römischen Zeit auch im Westen, vor allem in Rom. Die Herrscher der Diadochenhäuser haben diese Einwanderung begünstigt, und die Juden haben in den Städten, wo sie saßen, oft Gemeinwesen mit eigener Autonomie gebildet. Das große Anschwellen der Diaspora muß in die Zeit nach 150 v. Chr. fallen; die Makkabäerzeit hat dem ganzen Volke einen großen religiösen und nationalen Aufschwung gegeben, mit dem, wie es scheint, auch eine starke Vermehrung durch Geburtenüberschuß eintrat. Auch ging seit dieser Zeit der Jude nicht mehr durch Angleichung an das ihn umgebende Heidentum im Hellenismus verloren, sondern er blieb Jude, wo immer er hinkam. Von der Vermehrung der jüdischen Volksgenossen durch die Proselyten werden wir gleich nachher zu hören haben. Die Entstehung der großen jüdischen Diaspora hat ihre Gründe zum Teil in gewaltsamer Wegführung jüdischer Volksteile, wie etwa Pompejus eine größere Anzahl von Juden als kriegsgefangene Sklaven nach Rom brachte, zum größten Teile ist sie aber durch friedliche freiwillige Wanderung der Juden veranlaßt und durch ihre Vermehrung in der Fremde. So ist also zur Zeit Jesu und der Apostel die ganze Osthälfte des römischen Reiches vom Euphrat bis zur großen Syrte von zahlreichen Gemeinden der jüdischen Diaspora bedeckt, die auch in den Westen, vor allem nach Rom und Afrika herüberreicht, und die endlich jenseits der Reichsgrenze, vorab in Mesopotamien und Babylonien, sich ausbreitet. Eine keineswegs erschöpfende, aber doch anschauliche Liste der jüdischen Diaspora gibt der bekannte Völkerkatalog von Apgsch 2, 9—11, und sehr lehrreich ist auch die Darstellung, die die Apgsch von der Mission des Paulus entwirft, indem sie schildert, wie Paulus überall in den Städten, die er aufsucht, jüdische Gemeinden und jüdische Synagogen vorfindet.

2. Größe des zerstreuten Judentums. Von der zahlenmäßigen Größe der jüdischen Diaspora können wir uns, wie es scheint, nicht leicht eine übertriebene Vorstellung bilden. Strabo, in der Anfangszeit des Augustus schreibend, sagt in einem bei Josephus, Altert. XIV 7, 2, erhaltenen Fragment: Die (Juden) sind fast in jede Stadt eingedrungen, und man kann nicht leicht einen Ort der Welt finden, der dieses Volk nicht beherbergte und der nicht von ihm beherrscht würde! Und nicht viel später sagt Philo von Alexandria: Die Juden faßt wegen ihrer großen Volkszahl ein Land nicht. Darum bewohnen sie die meisten und reichsten der europäischen und asiatischen Länder, Inseln sowohl wie Festländer, und sie halten wohl die heilige Stadt, in der der Tempel des höchsten Gottes steht, für die Hauptstadt, sehen aber die Städte, die ihnen von Vätern, Großvätern, Urgroßvätern und den noch weiter zurückliegenden Ahnen als Wohnorte zuteil wurden, und in denen sie geboren wurden und aufwuchsen, für ihre Vaterstädte an (In Flaccum 7, 45 f., p. 524). Für Alexandria gibt Philo in der gleichen Schrift (8, 55, p. 525) an, von den fünf Quartieren der

Stadt seien zwei von den Juden bewohnt, die aber in nicht geringer Zahl auch in den andern Stadtvierteln säßen, und er sagt (6, 43, p. 523), daß die Zahl der Juden, die Alexandria und Ägypten von der libyschen Grenze bis zur äthiopischen bewohnten, nicht weniger als eine Million betrage. Von dieser Angabe des Philo aus hat man die Zahl der Juden für die Zeit des Tiberius etwa mit 4 – 4$^{1}/_{2}$ Millionen innerhalb des Imperiums berechnet, unter Weglassung der jenseits des Euphrat wohnenden starken Diaspora. Da nun die Gesamtbevölkerung des römischen Reiches für die gleiche Zeit etwa 55—60 Millionen betrug, so machten die Juden zu Jesu Zeit den 12. – 15. Teil der Gesamtbevölkerung des Reiches (7 – 8 v. H.) aus, wobei aber sicher die Proselyten einzurechnen sind. Von diesen 4 – 4$^{1}/_{2}$ Millionen ist der weitaus größere Teil auf die Diaspora zu rechnen, Palästina kann bei günstigster Schätzung, das ostjordanische Land eingerechnet, keine volle Million Juden gezählt haben.

3. Der Hellenismus im Judentume. Das Judentum der Diaspora muß einen wesentlich anderen gesellschaftlichen Aufbau gehabt haben als das im „Lande" gebliebene. In Palästina sitzt ein Volk von Bauern und Handwerkern mit einer schmalen gelehrten Oberschicht, außer Jerusalem gab es wenig wirklich jüdische Städte in ganz Palästina. Hingegen waren die Diasporajuden, soweit wir sehen können, meist Stadtbewohner, rührige und erwerbsfreudige Kaufleute, Gewerbetreibende, Zollpächter, Geldleute verschiedenster Größe (βλέπε σατὸν [= σεαυτόν] ἀπὸ τῶν Ἰουδαίων, hüte dich vor den Juden, warnt ein Papyrusbrief aus dem Jahre 41 n. Chr. einen jungen verschuldeten Alexandriner, Wilcken-Mitteis, Chrestomathie der Papyruskunde I 2, Nr. 60). Und sehr zahlreich unter ihnen muß der jüdische Proletarier gewesen sein, dessen Hausrat aus einem Schacherkorbe und einem Bündel Heu für das Nachtlager bestand (Juvenal, Satir. 3, 14 Judaeis, quorum cophinus foenumque supellex). Der Handelsjude als Typus des Diasporajuden hat sich bereits im hellenistischen Altertum herausgebildet und hat von da an durch das ganze Altertum und Mittelalter bis in die Gegenwart durchgehalten.

Eine viel größere Beweglichkeit und Anpassungsfähigkeit mußte sich so bei dem städtebewohnenden Diasporajuden herausbilden. Dies Judentum der Zerstreuung hat die Sprache und bis zu einem gewissen Grade auch die Kultur der Welt angenommen, in der es wohnte. Der große Weltprozeß des Hellenismus hat auch das jüdische Volk in seinen weiten Wirkungskreis gezogen. Das hellenistische Judentum der Diaspora betätigt sich, indem es für die allgemeine Leserwelt bestimmte Schriften in griechischer Sprache schreibt, an der griechischen Literatur und gewinnt, freilich nur in einzelnen Vertretern wie Philo und, wie es scheint, nur in Alexandria, Berührung mit der Philosophie der Griechen. Grundlage aller literarischen Bildung und Betätigung des jüdischen Hellenismus ist die griechische Übersetzung des AT.s, die Septuaginta, die in Ägypten entstanden ist, und deren erster und wichtigster Teil, der Pentateuch, sicher bereits zur Zeit Ptolemäus' IV. Philopator (222 – 205) vorhanden war.

Der Hellenismus hatte aber auch das eigentlich jüdische Stammgebiet,

Judäa, Galiläa, Peräa (und Samarien), nicht unangegriffen gelassen. Die große Gefahr der Hellenisierung des Stammlandes ist zwar, wie wir sahen, durch den Makkabäeraufstand gebrochen worden. Aber das spätere Hasmonäerkönigtum, das so stark mit den „Frommen" verfeindet war, muß sich sehr auf die Griechenfreunde im Lande gestützt haben, die Herodäer waren ein hellenistisches Königshaus. Das jüdische Stammesgebiet war auf allen Seiten von hellenistischen Städten und Stadtgebieten umgeben, zum Teil von ihnen durchsetzt, Raphia, Gaza, Anthedon, Askalon, Asdod, Joppe, Apollonia, Cäsarea, Dora, Ptolemais, – diese alle in der Küstenlandschaft gelegen – Sichem, Sebaste (= Samaria) Antipatris und Phasaelis, Sepphoris, Paneas im Innern des Landes; Hippos, Gadara, Raphana, Kanatha, Skythopolis, Pella, Dium, Gerasa, Philadelphia im ostjordanischen Gebiete waren alle zur Zeit Jesu rein oder überwiegend hellenistische Städte. Kenntnis der griechischen Sprache war auch unter den Juden Palästinas weit verbreitet, griechische Eigennamen (Philippus, Andreas, Simon, Jason, Alexander u. v. a.) wurden von den Juden Palästinas, und nicht nur von den vornehmen, ihren Kindern gegeben, das Aramäisch der Rabbinen und auch des Volkes wies eine Unzahl griechischer Lehnwörter auf, von außen her nach Palästina eingewanderte Diasporajuden wohnten in Palästina, Jerusalem insonderheit muß ständig viele von ihnen in seinen Mauern gehabt haben, die teils als Festpilger kamen, teils aber auch in der heiligen Stadt sich dauernd niederließen: Apgsch 6, 9 werden Synagogen der Diasporajuden in Jerusalem erwähnt.

So zerfiel also das jüdische Volk, das innerhalb des römischen Reiches zahlreich und weitverzweigt war, zur Zeit Jesu und der Apostel in zwei ungleiche Teile: in die „Hebräer", im wesentlichen die autochthonen, aramäisch redenden Juden Palästinas und seiner nächsten Nachbarschaft, und in die „Hellenisten", die griechisch redenden Diasporajuden. Zu den Namen Hebräer und Hellenisten vgl. Apgsch 6, 1. Es gab aber auch in Palästina hellenistische Juden, wie eben Apgsch 6, 1. 9 zeigt, und umgekehrt in der Diaspora Hebräer, wie Paulus von Tarsus beweist, der sich einen Hebräer nennt: II Kor 11, 22; Phil 3, 5.

4. Die Mission des Judentums. Kurz wurde oben (S. 174) schon der Proselyten des Judentums gedacht. Im Gefühl, sehr wertvolle religiöse Güter zu besitzen, die Kenntnis des einen wahren Gottes und seines heiligen Willens, trieb das Judentum eine ausgedehnte religiöse Propaganda im römischen Reiche, sowohl in Palästina als auch, und zwar in viel größerem Maße, in der Diaspora (Mt 23, 15). Auf heidnischer Seite ist Voraussetzung für diese Mission der Juden das immer mehr anschwellende Verlangen nach sicherer, alter Offenbarung, die Sehnsucht nach der Verehrung des einen Gottes und nach einem Wandel in den klaren Gesetzen dieses Gottes. All dieses bot ihnen das vom uralten Osten herkommende Judentum. Trefflich hat den Stolz des Diasporajuden, Lehrer und Führer der Heiden zu sein, Paulus gezeichnet: Röm 2, 17—23. Um jede jüdische Gemeinde der Diaspora war ein Kreis von heidnischen Proselyten geschart, wie die Apgsch es uns immer und immer wieder schildert. Und es war nicht nur die religiöse

Predigt, die die Heiden anzog, sondern für viele von ihnen war der vor Augen liegende Vorteil entscheidend, den der Anschluß an die zahlreiche, mächtige, über die ganze Welt verbreitete Genossenschaft der Juden bot. Sicher und bewiesen ist, daß die Juden in der Welt damals viel Haß, Verachtung und Spott fanden, bei den niederen Volksschichten, wie die Nachrichten über antisemitische Revolten, besonders in Alexandria, beweisen, und bei den Gebildeten, wie das Zeugnis der griechischen und römischen Schriftsteller dartut: so gut wie jeder von ihnen, der auf die Juden zu sprechen kommt, äußert sich grimmig oder verächtlich über sie (vgl. etwa als einen für viele über die taeterrima gens Tacitus, Histor. V 2–5 und 8). Aber in andern Kreisen, die für uns literarisch nicht zu Worte kommen, muß die Propaganda des überall hindringenden Judentumes sehr stark gewesen sein, so stark, daß die Juden — dem Augenscheine nach mit viel größerer Berechtigung als die Christen zur Zeit, da Paulus Röm 11 schrieb — hoffen konnten, ihre Religion werde die allumfassende Weltreligion werden, ihr Gott der, zu dem sich der Heiden Menge bekehren werde. Nach dem großen jüdischen Aufstande von 66 und den weiteren Aufständen unter Trajan und Hadrian wurde das freilich anders: das Judentum kehrte seine echte nationale Art hervor, in der Absonderung lag fortan seine Kraft und die Gewähr seines Weiterbestehens, die Proselyten wurden je mehr und mehr als der Aussatz von Israel angesehen, und wer seinen Sohn Griechisch lernen ließ, verleitete ihn zum Abfall. Und die Völker hatten die barbarische, menschheitsfeindliche Art des Judentums kennen gelernt, seine Anziehungskraft erlahmte, andre Kulte, vor allem das Christentum, dem die jüdische Propaganda so stark vorgearbeitet hatte, nahmen dem Judentum die Kreise seiner Proselyten ab, auch begann der Staat, die jüdische Mission einzuschränken und zu hemmen. So ward auf beiden Seiten die Schranke aufgerichtet, und die Juden wurden immer mehr das, „was sie ihrem Wesen nach waren: Fremdlinge in der heidnischen Welt".

5. Proselyten und „Gottesfürchtige". Aber zur Zeit Jesu und zur Zeit des Paulus stand die jüdische Mission in voller Blüte, und die Juden konnten in ihren Synagogen Reiche und Vornehme sowohl wie Schlichte und Geringe in Menge als Gäste oder Glaubensgenossen begrüßen. Unter den Heiden, die sich zur Synagoge hielten, ist aber ein Unterschied festzustellen. Der Proselyten, die sich förmlich und feierlich, durch die Beschneidung (Frauen durch Waschungen und Tauchbäder) ans Judentum anschlossen, gab es wohl immer nur verhältnismäßig wenige. Der Bruch mit der eigenen Vergangenheit war dabei zu groß, zur Übernahme der Beschneidung entschloß sich der Heide nicht so leicht. Auch blieb er doch immer nur ein Israelit zweiter Ordnung, und erst sein Sohn, im Judentum geboren und aufgezogen, genoß die vollen Rechte eines Angehörigen des Gottesvolkes. So hören wir in den urchristlichen Schriften nur verhältnismäßig selten von den προσήλυτοι, doch vgl. den Nikolaos aus Antiochia Apgsch 6, 5.

Viel zahlreicher als diese Proselyten der strengen Observanz war offenbar der Kreis der sog. „Gottesfürchtigen" oder „Gottesverehrer" (σεβόμενοι

oder φοβούμενοι τὸν θεόν). Es sind das jene, die Sympathien für das Judentum haben (Lk 7, 5 ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν), den Synagogengottesdienst besuchen, die Feste feiern, auch gewisse Gebote zeremonieller Art halten, wie das, kein Blut zu genießen, weiter eine offene Hand für die jüdische Gemeinde und ihre einzelnen Glieder haben (Lk 7, 5; Apgsch 10, 2). Unter den Gottesfürchtigen waren sicher verschiedene Grade der Annäherung und Zugehörigkeit möglich, und die Reihe mag sich von einer ganz freien Anteilnahme für das Volk und seine Gottesoffenbarung, Besuch seines Gottesdienstes bis zu einem festen Anschluß an die Gemeinde erstreckt haben, ohne Beschneidung, aber mit Beachtung großer und wichtiger Gebote des Gesetzes, wie des, den Götzendienst zu meiden, keine Unzucht zu treiben, kein Blut und Ersticktes zu essen, kein Schweinefleisch zu genießen. Leider sind wir über die Einzelheiten dieser Abstufungen und das Maß der Forderungen, die die jüdische Gemeinde etwa zur Zeit des Paulus an die Gottesfürchtigen stellte, sehr ungenügend unterrichtet. Unter den σεβόμενοι befanden sich bestimmt auch vornehme und angesehene Leute, namentlich auf die Frauen scheint die jüdische Mission stark eingewirkt zu haben; den großen Anhang der Gottesfürchtigen um die jüdischen Diasporagemeinden setzt die Apgsch in vielen ihrer Berichte voraus, erwähnt auch die besondere Teilnahme der griechischen Frauen für das Judentum; vgl. 10, 2 ff.; 13, 16. 26. 50; 16, 14; 17, 4. 12. 17; 18, 7. Die jüdische Propaganda hat für die Erfolge der frühchristlichen Mission außerordentlich viel bedeutet, weil sie voranging und den Boden bereits auflockerte. Die Heidenkreise, die zur Zeit des Philo etwa sich zur Synagoge hielten, schlossen sich ein bis zwei Generationen später den Christengemeinden an, wo sie nicht mehr bevormundete Beisassen zweiter Ordnung, sondern berechtigte Vollbürger waren, die in den Gemeinden Sitz, Stimme, Anteil an allen Entscheidungen, den Zutritt zu jeder Würde, das Recht, selber zu lehren, hatten.

Zweites Kapitel: Die Religion des Judentums im Zeitalter des Neuen Testaments

§ 41. Die führenden Gruppen innerhalb des Volkes

1. Die Schriftgelehrten. Die geistliche Führerschaft des jüdischen Volkes lag bei seinen Theologen und Juristen, den Schriftgelehrten (γραμματεῖς). Ihre Aufgabe war die gelehrte Kenntnis und die Weiterüberlieferung des Gesetzes, zugleich auch seine richtige Anwendung in den vielgestaltigen Verhältnissen des täglichen Lebens. Das Gesetz war nämlich keineswegs bloß religiöser Art (ein kultisches über Tempel Priester und Opfer, ein zeremonielles über Rein und Unrein, den Sabbat usw., und ein ethisches), sondern es war ebensosehr auch ein rechtlicher, bürgerlicher Kodex, der das Zivil-, Erb- und Familienrecht und auch das Strafrecht und die Prozeßordnung regelte. So waren die Schriftgelehrten nicht nur die Theologen des Volkes, sondern auch seine Juristen. Wenn aber das Gesetz, wie es in der Tora Mosis vorlag, auf die Verhältnisse der Gegenwart angewendet werden sollte,

dann mußten seine Bestimmungen sinngemäß der veränderte Lage der Gegenwart und ihren entwickelteren Verhältnissen angepaßt werden, sie mußten erweitert und ergänzt werden. So bildete sich neben dem Gesetzbuche des Moses ein Gewohnheitsrecht, das zunächst lange Zeit mündlich fortgepflanzt und erst später schriftlich festgelegt wurde, nämlich in den 63 Traktaten der Mischna, die um 200 niedergeschrieben wurden und den Grundbestandteil des Talmud bilden. Die Träger dieses sehr verwickelten, reichhaltigen Rechtes, das der Form nach nichts anderes sein sollte als die Auslegung und Anwendung des mosaischen Gesetzes für die Gegenwart, waren eben die Schriftgelehrten. Das Gewohnheitsrecht, das schon bestand, und die neuen Rechtssätze, die immer wieder für einzelne schwierige Fälle kasuistisch-exegetisch aus der Tora entwickelt wurden, bilden zusammen die „Halacha", wie es die Rabbinen nannten, den Gang und Wandel, die Norm, das, was gang und gäbe ist (von halakh, gehen); sie ist die Menschensatzung, gegen die sich Jesus wendet: Mk 7, 9, vgl. überhaupt Mk 7, 1 – 16, und über das hohe Ansehen der Schriftgelehrten vgl. Mk 12, 38 – 40.

2. Die Pharisäer. In den Evangelien, und zwar vorab bei Mt, gelegentlich auch bei Mk und Lk werden die Schriftgelehrten zusammengestellt mit den Pharisäern. Und in der Tat sind die Schriftgelehrten, mit denen es Jesus zu tun hatte, ganz überwiegend Pharisäer gewesen, auch waren die großen Leuchten der Schriftgelehrsamkeit zu Jerusalem, die wir als Zeitgenossen Jesu kennen, ein Hillel, Schammai, Gamaliel, Pharisäer. Trotzdem sind Schriftgelehrte und Pharisäer keineswegs sich deckende Begriffe. Der Schriftgelehrte ist ein Glied des zünftigen Theologen- und Juristenstandes, der sich in Israel bildete. Solche Schriftgelehrten haben die beiden wichtigen Gruppen im jüdischen Volke gehabt, die wir nunmehr etwas näher kennen lernen werden: die Pharisäer und die Sadduzäer; vgl. auch die sehr richtigen Bezeichnungen Mk 2, 16 (οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων) und Apgsch 23, 9 (τινὲς τῶν γραμματέων τοῦ μέρους τῶν Φαρισαίων), die voraussetzen, daß es auch nichtpharisäische Schriftgelehrte gab, freilich lange nicht so viele und berühmte wie bei den Pharisäern. Der Schriftgelehrte war in der Regel sicher Pharisäer, von den sadduzäischen Schriftgelehrten kennen wir keinen mit Namen, die großen Rabbinen, deren Namen und Lehren der Talmud aufbewahrt hat, sind Jahrhunderte hindurch durchweg Pharisäer gewesen.

Pharisäer und Sadduzäer sehen wir im NT, auch bei Josephus gegeneinander stehen, wir sehen sie in den Evangelien zusammen gegen Jesus auftreten. Ihre Entstehung und ihre Eigenart, namentlich die der Sadduzäer, sind noch längst nicht an allen Punkten aufgeklärt, aber einiges kann doch von ihnen gesagt werden. Hauptquellen sind die Angaben der Evangelien und dann die des Josephus: Jüd. Krieg II 8, 14; Altertümer XIII 5, 9; 10, 5 f.; XVII 2, 4; XVIII 1, 2 – 4; XX 9, 1. Die Angaben des Josephus haben die allerlängste Zeit hindurch die Sachlage sehr verwirrt, weil dieser Schriftsteller die Pharisäer, Sadduzäer (und Essener) mit den griechischen Philosophenschulen in Parallele stellt (Jüd. Krieg II 8, Altert. XVIII 1, 2 – 4 u. a.) und überhaupt so tut, als ob die Unterschiede zwischen ihnen auf

Streitigkeiten zurückgingen über Gott, das Fatum, den freien Willen und die Unsterblichkeit der Seele.

Die Pharisäer sind ihrem Wesen nach die streng gesetzliche Partei, jene Leute, die das von der Schriftgelehrsamkeit ermittelte und aufgestellte Vorbild eines rechten, gottesfürchtigen Lebens in allen Einzelheiten treu und genau zu verwirklichen streben, die Genossenschaft der Musterfrommen. Die Schriftgelehrsamkeit war mit dem Pharisäertum aufs innigste verbunden, und die beiden wurden an- und miteinander groß. Tora und Halacha binden den rechten Pharisäer. Pharisäisch zu leben, all die vielen Vorschriften über Opfer, Zehnten und Heben, Waschungen, Almosen, rein und unrein, den Sabbat und tausend andre Dinge zu beobachten, unter einer heidnischen oder halbheidnischen Obrigkeit und in einem Lande, das, wie Palästina, auch von vielen Griechen bewohnt wurde, war natürlich nicht leicht. Es gehörte dazu Zeit und Geld, religiöse Bildung, ein gewisses Maß von bürgerlicher Selbstständigkeit und Unabhängigkeit. Der Arme, der sein Brot nehmen muß, wo er es findet, kann unmöglich jede Berührung mit dem meiden, was unrein ist, er ist auch nicht gebildet genug, um immer zu wissen, was das Gesetz und die Überlieferung vorschreiben. Wir werden darum die Pharisäer im großen und ganzen nur unter den Angehörigen gehobener Schichten suchen dürfen, nicht ohne Grund erscheinen sie Mk 12, 40; Lk 16, 14 als die Reichen, Mt 6, 2 ff. als die Almosengeber. Das gewöhnliche Volk, das zu den Pharisäern mit Hochachtung aufsah, wurde seinerseits von dieser religiösen Auslese mit Verachtung angesehen. Die Pharisäer nannten die große Masse Am-ha-arez, Volk des Landes, ein Ausdruck, der schon im AT vorkommt, dort aber einfach die Bevölkerung im Gegensatze zur Obrigkeit bedeutet. In der Sprache der Pharisäer wurde es zu einer spöttischen, kränkenden Bezeichnung der großen, nicht pharisäischen Menge der Volksgenossen (auch in der Einzahl gebraucht: er ist ein Am-ha-arez). Diese Menge ist Joh 7, 49 gemeint, Am-ha-arez sind auch die „Sünder" der Evangelien, die zu rufen Jesus gekommen war, die Armen im Geiste, die zerstreuten und gequälten Schafe, die keinen Hirten hatten. Von dieser Masse hebt sich die religiöse Aristokratie der Pharisäer ab, und das bezeichnet auch ihr Name: Pharisäer (hebr. peruschim, aram. perischin von parasch trennen, absondern), also Separatisten, und zwar wohl im Sinne der Absonderung von allen unreinen Menschen, nicht bloß: „die sich von allem unreinen Wesen fernhalten". Der Name scheint, wenigstens ursprünglich, den Pharisäern von ihren Gegnern gegeben zu sein, denn sie selber bezeichneten sich mit einem andern Namen als chaberim, Genossen (von chabēr). Auch diese Bezeichnung zeugt von dem Gefühl der Pharisäer, etwas Besonderes und Abgeschlossenes zu sein. Wie schroff sie zwischen sich und den übrigen Volksgenossen schieden, zeigen Vorschriften der Mischna wie diese: Wer es auf sich nimmt, ein Chaber zu sein, verkauft an den Am-ha-arez weder feuchte noch trockene Früchte, kauft von ihnen keine feuchten, kehrt nicht als Gast bei ihm ein und nimmt ihn nicht in seinem (d. h. des Am-ha-arez) Gewande als Gast auf (Traktat Demai II 3).

Über die Zahl der Pharisäer zur Zeit Jesu macht Josephus eine aus-

drückliche Angabe: Für einen Zeitpunkt, der innerhalb der Regierung des alten Herodes liegt, bezeichnet er (oder seine Quelle) sie als einen kleinen Teil, eine Sekte (μόριον), und gibt ihre Zahl auf mehr als 6000 an (Altert. XVII 2, 4). Sie waren also nur ein kleiner Bruchteil des Volkes, waren aber nicht nur auf Palästina beschränkt, sondern fanden sich auch in der Diaspora, wie das Beispiel des Saulus von Tarsus, eines Pharisäers, Sohn von Pharisäern, zeigt. Die Pharisäer waren die folgerichtige Ausbildung des nachexilischen Judentums, ihre Vorläufer waren die Chasidim, auf die die ersten Makkabäer sich stützten, und weiter zurück die Frommen, die zu Esras und Nehemias Zeiten nicht so leben wollten wie die Heiden ringsumher. Die Pharisäer als eine geschlossene Gemeinschaft, ein enger Kreis von Genossen sind wohl nach dem Bruche zwischen den Hasmonäern und den Chasidim, unter Hyrkan I. (135—104) entstanden. Den Römern waren sie feindlich gesinnt, ebenso wie dem Herodes.

3. **Die Sadduzäer.** Die andere führende Gruppe innerhalb des palästinischen Judentumes zur Zeit Jesu ist ihrer Entstehung und ihrem Wesen nach noch weniger klar als die Pharisäer. Nach der wohl wahrscheinlichsten, am besten begründeten Anschauung sind sie eine ausgesprochene Adelspartei im Volke gewesen. Den jüdischen Adel bilden — das ist ein Ergebnis der eigentümlichen Geschichte des nachexilischen Judentumes — die großen Priesterfamilien am Heiligtum zu Jerusalem. Der Hohepriester war von der persischen Zeit her der Ethnarch der Juden, die Hasmonäer konnten ihr Königtum dadurch errichten und befestigen, daß sie die Hohenpriesterwürde in ihr Haus bekamen. Die Priesteraristokratie, an ihrer Spitze der Hohepriester, das sind die Sadduzäer, das ist wenigstens der feste Kern dieser Gruppe. Damit ist aber nicht gesagt, daß alle Priester Sadduzäer waren, es gab unter ihnen, wenn auch sicher nicht in großer Zahl, Pharisäer. Auch können über die Priesterfamilien hinaus kleine vornehme und gebildete Kreise sich zu den Sadduzäern gehalten haben. Es ist sehr schwer, in dieser Abgrenzung der Sadduzäer genauer zu sehen. Daß aber die Priesteraristokratie ihren Kern bildete, folgt auch aus dem Namen, denn Sadduzäer ist herzuleiten von dem Eigennamen Zadok, der, wie die LXX mit ihren Σαδδούκ beweist, auch Zadduk ausgesprochen wurde. Dieser Zadduk, nach dem die Sadduzäer sich benannten oder von den andern genannt wurden, ist der aus dem AT bekannte Mann, der zu Davids und Salomos Zeiten Priester in Jerusalem war und dessen Nachkommen von da an Priesterdienst in Jerusalem taten (II Sam 8, 17; 15, 24; I Kön 1, 8; Ezech 40, 46 u. a. St.). Auf die Zadokiden beriefen sich die Sadduzäer, oder sie wurden von andern Volkskreisen (vielleicht ihren Gegnern) mit den Zadokiden in Zusammenhang gebracht — wir wissen das Nähere nicht. Aber nicht unverständlich ist es, wenn eine ausgesprochen priesterliche Partei mit den alten Zadokiden Zusammenhang heischte oder in solchen gebracht wurde.

Die Priesterpartei zur Zeit der Hasmonäer und späterhin zur Römerzeit, die zu regieren hatte und die Verantwortung dafür trug, muß immer einen nüchternen, für Realpolitik aufgeschlossenen Blick gehabt haben, mit den Machthabern, den späteren Hasmonäern, auch den Herodianern und

Römern standen sie meist gut, der Weltbildung des Hellenismus gegenüber verhielten sie sich nicht feindlich. Standesbewußtsein, auch Standeskultur war in ihren Reihen. Mit all dem machten sie sich bei den Pharisäern und dem pharisäisch beeinflußten Volke verhaßt.

Hinzu kamen noch als verschärfend Unterschiede der Schuldoktrin, also theologischer und juristischer Art. Die Sadduzäer lehnten das Gewohnheitsrecht der Halacha als verpflichtend ab, sie wollten nur die Tora gelten lassen: Josephus Altert. XIII 10, 6. Auch im Schriftbeweise selber scheinen sie viel weniger spitzfindig und gewalttätig als die Pharisäer gewesen zu sein. In wichtigen religiösen Anschauungen endlich, die wir nachher noch kennen lernen, machten die Sadduzäer die neuere religiöse Entwicklung des Judentums, insbesondere der Pharisäer, nicht mit; sie lehnten den Glauben an Engel und Geister, an das Weltgericht, die Totenauferstehung ab. Gerade dies letzte tritt im NT stark hervor: als Leugner der Auferstehung erscheinen dort die Sadduzäer Mk 12, 18 ff. (Mt 22, 23 ff.; Lk 20, 27 ff.); Apgsch 4, 2; 23, 6 ff.; ihre Verbindung mit dem jerusalemischen Hohenpriestertume zeigt Apgsch 5, 7. Das sind die einzigen Stellen des NT.s, wo die Erwähnung der Sadduzäer ursprünglich ist; Mt 3, 7; 16, 1 – 12 hat sie erst dieser Evangelist hereingebracht, sie fehlen in den Parallelen. Jesu Kampf ging nicht gegen sie, sondern gegen die Pharisäer. Mit der Zerstörung des Tempels verschwinden auch sie, die Priester des Heiligtums.

4. Das Synedrium. Aus den beiden führenden Gruppen, den Pharisäern und den Sadduzäern, setzte sich die oberste Gerichtsbehörde zusammen, die die Juden zur Zeit Jesu besaßen: das Synedrium (neuhebräisch mit Beibehaltung des Fremdwortes: Sanhedrin). Dieser Senat des jüdischen Volkes bestand wahrscheinlich aus 71 Mitgliedern. Den Vorsitz hatte der Hohepriester, und neben ihm standen die Vertreter des Priesteradels, also die sadduzäischen Aristokraten. Den entscheidenden Einfluß aber scheinen die Schriftgelehrten, und somit die Pharisäer gehabt zu haben. Eine dritte Gruppe im Synedrium bildeten die Ältesten, die Presbyter, die, zum Teil wenigstens, nicht zu den Pharisäern gehört haben werden; vgl. zu der Dreiteilung des Synedriums Mk 11, 27 und Apgsch 4, 5.

Das Synedrium unterstand dem römischen Prokurator. Es war in der Hauptsache der oberste Gerichtshof, bei dem die richterlichen Entscheidungen ziviler und krimineller Art eingeholt wurden, die die niederen einheimischen Behörden, die Lokalgerichte der Einzelgemeinden, nicht fällen konnten. Daneben besaß das Synedrium noch die Rechte einer Verwaltungsbehörde. Seine tatsächliche Gewalt erstreckte sich zur Zeit Jesu nur über das eigentliche Judäa ohne Galiläa und Peräa. Ideell freilich war es die oberste einheimische Behörde des ganzen weltweit zerstreuten Judentums. Doch lag es im Belieben der einzelnen Gemeinden, wie weit sie sich den Entscheidungen des hohen Rates fügten. Wie das Synedrium sich ergänzte, ist ungewiß, wahrscheinlich durch Selbstzuwahl (Kooptation). Der Ort, wo es zusammenkam, war vermutlich ein Gebäude am Tempelberge.

5. Die Essener. Ein paar kurze Andeutungen mögen noch über die Essener gemacht werden, die seit den unglücklichen Ausführungen des Josephus

gern mit den Pharisäern und Sadduzäern zusammengekoppelt werden. Unsere Quellen sind Josephus (Jüd. Krieg II 8, 2 – 13; Altert. XIII 5, 9; XV 10, 4 f.; XVIII 1, 5), Philo, Quod omnis probus liber 12 f., und ein Philofragment bei Eusebius, Praepar. evang. VIII 11. Die Essener waren ein Mönchsbund, Leute, die in eigner Gemeinschaft außerhalb der unreinen Welt lebten, oft sicher in eigenen gemeinschaftlichen Häusern. Ihre Zahl geben Philo und Josephus auf über 4000 an. Besonders zahlreich hausten sie am Westufer des Toten Meeres, waren aber auch sonst im Lande zu finden. An der Spitze standen Obere, denen Gehorsam geleistet wurde. Neue Mitglieder wurden nach dreijährigem Noviziat unter hohen Eiden aufgenommen. Ein Teil dieser Verpflichtungen bezog sich auf Geheimhaltung der Ordenslehren. Aufgenommen wurden nur erwachsene Männer. Abzeichen waren eine kleine Hacke (ἀξινάριον), ein Schurz und ein weißes Gewand. Es herrschte strenge Gütergemeinschaft, die Mahlzeiten waren gemeinsam. Die Ordensglieder nährten sich von Viehzucht, Ackerbau, Kleingewerbe, der Handel war verboten. Die meisten lebten ehelos. – Das Verhältnis der Essener zum Judentum ist auf den ersten Blick streng konservativ. Das Gesetz verehrten sie hoch, wenn sie es auch vielfach allegorisch deuteten, Sabbat mit gemeinsamem Gottesdienste und Reinheitsgebote hielten sie, dem Tempel brachten sie Weihegeschenke dar. Aus den heiligen Büchern wurde bei ihren Versammlungen vorgelesen. Diese Beobachtungen, die auf jüdisch-gesetzliches Wesen deuten, müssen aber durch andere ergänzt werden. Schon das Ordenswesen und die Ehelosigkeit machen einen sehr unjüdischen Eindruck. Die Essener brachten weiter keine Tieropfer zum Tempel, hatten geheime Bücher mit allerlei Wissen, besonders über Steine und Pflanzen. Das Orakelwesen pflegten sie sehr. Die Auferstehung verwarfen sie, lehrten aber Unsterblichkeit der präexistenten, vom Himmel durch eine Art Sündenfall ins Fleisch gekommenen Seele. Beim Morgengebet verehrten sie die Sonne!

Der Name, der nur griechisch in den beiden Formen Ἐσσηνοί und Ἐσσαῖοι erhalten ist, geht zurück auf aramäisches ch^asen und (status emphaticus) ch^asajja von ch^asê ὅσιος. Der Ursprung der Essener reicht nach Josephus bis in die Anfangszeiten der Makkabäer zurück.

Als eine rein innerjüdische Entwicklung, etwa als eine Übersteigerung der Pharisäer, kann man diese Genossenschaft schwer erklären. Zu deutlich treten die synkretistischen Einflüsse bei ihnen zutage, die aus dem Orient und dem Griechentume kamen, jeder einzelne Zug ihres Wesens läßt sich aus der Frömmigkeit und den Anschauungen des Synkretismus belegen. Aber welche Einflüsse nun im einzelnen entscheidend waren, ob Parsentum, syrischer Synkretismus, Pythagoras oder Plato vor allem eingewirkt haben, läßt sich nicht entscheiden.

In der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung hat das Essenertum eine gewisse Rolle gespielt. Die Aufklärung des 18. Jhrh. hat Jesus gern zum Essener gemacht und essenische Freunde und Helfer, wie Josef von Arimathia, um ihn gestellt (so Bahrdt, Briefe über die Bibel im Volkston 1782, Venturini, Natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth

2. Aufl. 1806 u. a.). Die Essener werden hier Vertreter der reinen, wahren Vernunftreligion des Rationalismus. In modernen, phantastischen und dilettantenhaften Darstellungen des Lebens und der Lehre Jesu müssen auch immer wieder die Essener herhalten, vgl. Régla, Jesus von Nazareth, 1894, Nahor, Jesus, 1905 u. a.

§ 42. Die Einheit des Volksganzen

1. Rasse und Volkstum. Die gesamte voranstehende Darstellung hat uns reichliche Unterschiede in dem Aufbau und der Gliederung des weitverbreiteten jüdischen Volkes gezeigt: wir sahen das Mutterland und die Diaspora, die Hebräer und die Hellenisten, die Pharisäer und die Am-haarez; im Essenertum dringt ein unjüdischer Synkretismus in Palästina ein; starke soziale Gliederung schied das Gesamtvolk: der Bauer Palästinas war etwas anderes als der Handelsmann der Diaspora, in der Diaspora müssen die Unterschiede zwischen arm und reich scharf spürbar gewesen sein. Das alles sind Spaltungen, die sehr tief gehen, die die Lebenshaltung, die Sprache, die religiöse Sitte betreffen. Trotzdem muß das Volk der Juden als Ganzes, wie schon das Zeugnis der antiken, heidnischen Schriftsteller beweist, doch auch wieder den Eindruck einer großen Einheitlichkeit gemacht haben, die es von den übrigen Völkern des Imperiums schied. Worin ist diese Einheitlichkeit begründet?

Zu erinnern ist dabei zunächst an das Volkstum an sich, an eine erkennbare, ausgeprägte Rassenanlage, ein starkes Gefühl für völkische Zusammengehörigkeit. Es machte für die Juden nicht viel aus, daß ihre alte Sprache, das Hebräische, nur noch als heilige Sprache ein enges Dasein führte, während die Volksgenossen sich im alltäglichen Leben zweier Weltsprachen bedienten, des Griechischen und Aramäischen, die sie mit vielen andern Volksfremden teilten, und daß Palästina nicht ein freies mächtiges Mutterland war, an das sich der in der weiten Ferne weilende Volksgenosse als Bürger gebunden fühlte, sondern ein kleiner Vasallenstaat. Die Juden haben trotzdem ein Gefühl engster Zusammengehörigkeit gehabt: apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu, sed aduersus omnes alios hostile odium (Tacitus, Hist. V 5); Non monstrare uias eadem nisi sacra colenti, Quaesitum ad fontem solos deducere uerpos (Juvenal, Satir. XIV 103f.).

2. Innere Einheit. Aber die ungemeine Zähigkeit, die die Juden in ihrer Selbstbehauptung und Durchsetzung, die große Widerstandskraft, die sie namentlich nach den Katastrophen unter Vespasian, Trajan und Hadrian bewiesen, ist nicht bloß aus dem Rassegefühl und dem Nationalgefühl zu erklären. Sie waren längst kein rassereines Volk mehr, und es gibt kein starkes, entwickeltes Nationalgefühl, das rein auf dem Blute und der physischen Abstammung steht, immer müssen höhere, geistige und sittliche Gemeinsamkeiten hinzukommen: Sprache, Staat, gesellschaftlicher Aufbau,

Recht, Glaube, Sitte, Ehranschauungen. Nun hat das jüdische Volk verschiedene von diesen wichtigen Dingen, darunter gerade die an den ersten Stellen genannten, nicht besessen. Aber eine gemeinsame Geschichte erlebt zu haben, waren die Juden sich bewußt, vor allem die Makkabäerzeit muß hier mächtig nachgewirkt haben. Und auf geistigem und religiösem Gebiete haben sie ein Eigenes und Eigentümliches besessen, von dem sie überzeugt waren, daß es an Wert alles übertraf, was die „Griechen" besaßen. Das Einheitsband einer kirchlichen Gemeinschaft ist hier entstanden. Wo immer der Jude hinkam im weiten römischen Reiche, überall fand er seine Synagoge vor, seine heiligen Schriften und seinen Gottesdienst, seinen Sabbat und seine Festtage, eine Gemeindeorganisation, eine Verbindung mit dem Tempel in Jerusalem, sein Gesetz und die dadurch bestimmte Lebenshaltung, seine messianische Hoffnung. So war eine gemeinsame geistige Umwelt geschaffen, in der das ganze Judentum lebte. Das Wichtigste in der aufgezählten Reihe ist das Gesetz und die Hoffnung, die beiden Brennpunkte jüdischer Frömmigkeit in der Zeit Jesu und des Paulus. Von ihnen werden wir nachher noch zu reden haben. Zuvor mögen hier einige kurze Ausführungen über den Tempelkult und den Synagogengottesdienst stehen.

3. Der Tempel. Der Tempel und der Tempelkult bestanden in Jerusalem bis zum Jahre 70 fort. Herodes hatte mit großer Pracht das Heiligtum neugebaut, und ein sorgfältig bis ins Einzelste geregelter Kultus mit täglichen Opfern wurde dort ausgeübt. Zu dem Tempel hatte das ganze weltweit zerstreute Judentum eine unmittelbare Beziehung: jeder erwachsene, über 20 Jahre alte Israelit zahlte eine Steuer von einem halben Sekel = zwei Drachmen (Mt 17, 24; in unserm Gelde etwa 1,60 M.). Die Tempelsteuer wurde von Gemeinde wegen in jeder Gemeinde gesammelt und dann nach Jerusalem abgeführt. Sehnsucht eines jeden Juden war es, wenigstens einmal im Leben den Tempel zu sehen, und in seinen Vorhöfen zu beten. Die Festzeiten vor allem brachten große Pilgerscharen aus Palästina und der Diaspora nach Jerusalem. Aber auch von diesen hohen Zeiten abgesehen, waren täglich auf den Vorhöfen Juden aus allen Ländern des Ostens und des Westens anzutreffen. Die Glieder der Diaspora kamen zum Teil über Land und Meer, mit viel Aufwand von Zeit und Geld, auch unter allerlei Gefahren zum Tempel gewallfahrtet, und mit Schauern der Andacht müssen sie das große Heiligtum ihres Volkes gegrüßt haben.

Aber diese Stimmung wurde von den allermeisten Volksgenossen doch nur selten, auf Höhepunkten ihres Daseins erlebt, wie der Mekkapilger nur ein- oder das andremal die Kaaba verehrt. Von größerer Bedeutung war die religiöse Einwirkung, die von den Synagogen ausging.

4. Die Synagoge. In der Synagoge, dem Versammlungshause der Gemeinde, hat sich das spätere Judentum eine Einrichtung von bleibendem Werte und höchster Bedeutung geschaffen. Ihr Ursprung, über den wir nichts Genaueres wissen, wird wohl in der Diaspora, nicht in Palästina zu suchen sein. In der Zeit Jesu besaßen alle Gemeinden Palästinas und der Diaspora ihre Synagoge, eine Stadt wie Jerusalem hatte eine größere Anzahl dieser Lehrhäuser. An der Spitze der Einzelgemeinde stand das Kol-

legium der Ältesten. Ein Ausschuß unter ihnen, der die Geschäfte führte, waren die Vorsteher (ἄρχοντες), und zu ihnen gehörte der Archisynagogos, der die Aufsicht über das Gebäude und über die Ordnung im Gottesdienste hatte (Mk 5, 22; Lk 13, 14; Apgsch 13, 15; 18, 8). Waren mehrere Synagogen in einer Stadt, dann waren auch mehrere Ältesten- und Vorsteherkollegien vorhanden. Hingegen fehlt der fest für sein Amt angestellte Kultusbeamte; jedes erwachsene Mitglied der Gemeinde, auch der von außen zugewanderte Israelit konnte lesend und lehrend auftreten (Mk 1, 21; Lk 4, 16–21; Apgsch 13, 15 f.).

In der Synagoge kam am Sabbat die Gemeinde zusammen zu Belehrung und Erbauung. Die Hauptstücke dieses Gottesdienstes waren die Schriftverlesung und die daran angeknüpfte Belehrung und Ermahnung. Die Schriftlektion war für die Tora offenbar zur Zeit Jesu schon fest geregelt. In bestimmten Abschnitten wurde im Laufe eines oder mehrerer Jahre die ganze Tora verlesen. Daran angeschlossen, aber noch frei gewählt, schlossen sich Abschnitte aus den „Propheten" (Josua bis II Kön, große und kleine Propheten); Apgsch 13, 15: μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν. Außer Schriftverlesung und Ansprache waren noch Gebet und (aaronitischer) Segen regelmäßige Bestandteile der nur auf das Wort gestellten Synagogenerbauung. Die Sprache des Gottesdienstes war im Osten Aramäisch, im Westen Griechisch. Die Schriftlektion erfolgte in Palästina hebräisch, aber mit Übersetzung ins landesübliche Aramäisch (Targum), in den Hellenistengemeinden war sie griechisch (LXX); hier scheint nur der Segen hebräisch gewesen zu sein. Im Synagogengottesdienst hat sich das Judentum eine Einrichtung geschaffen, die in dieser Art keine andre zeitgenössische Religion besaß; hier wurde in allwöchentlicher Zusammenkunft das Gemeinschaftsgefühl des Judentums aufs stärkste gepflegt, hier hörte die Gemeinde regelmäßig ihre heiligen Bücher verlesen, hier wurde sie, so spitzfindig und trocken auch oft die Vorträge der Schriftgelehrten waren (Mk 1, 22), doch auch zur Treue und zum Glauben an ihren Gott gemahnt, hörte die großen Worte der Propheten und wurde mit dem Hinweis auf ein herrliches Ende in der Hoffnung gestärkt. Weil sie die Synagoge hatten, konnten die Juden die Zerstörung ihres Tempels und das Aufhören seines Kultus überdauern, und der Synagogengottesdienst ist das unmittelbare Vorbild des altchristlichen Wortgottesdienstes geworden.

5. Schule und Haus. Selbstverständlich war die Synagoge nicht das einzige Mittel zur religiösen Erziehung der Menge. Es trat neben sie die Schule. Knabenschulen waren zur Zeit Jesu sicher schon eine weitverbreitete Einrichtung auf jüdischem Boden. Außer Lesen und Schreiben lernte man in ihnen die Hauptstücke der religiösen Überlieferung, nämlich die heiligen Bücher und die Gebete kennen. Weiter aber war das Leben des Hauses und des Alltags umrankt von religiöser Sitte. Im Gesetze der Väter wuchs der junge Jude auf, die Speise- und Reinigkeitsgebote wurden bis zu einem gewissen Grade von allen ernsteren Juden, auch den Nichtpharisäern, beobachtet, so daß sie allzu grobe Berührungen mit dem Heidentum, vor allem mit seinem Kultus, und sodann den Genuß von Blut und Schweinefleisch

und andern verbotenen Speisen mieden. In den jüdischen Häusern wurde weiter die Sitte der Waschungen und der Gebete gepflegt. Sicher hat das große Tagesgebet der Juden, das jeder fromme Jude jetzt noch täglich betet, die „Achtzehn Danksagungen" (Sch^{e}monê-esrê), seine abschließende Form bereits vor Ende des 1. Jhrh. gefunden, und Tischgebete mit Bitte und Dank umrahmten die Mahlzeiten des jüdischen Hauses. Die großen Jahresfeste wurden und werden von den Juden nicht nur in der Gemeinde (Synagoge), sondern sehr stark auch, wie schon der Sabbat, im Hause gefeiert. So trug den Juden auch in seinem alltäglichen Leben die religiöse Sitte seines Volkes.

§ 43. Religion und Theologie des Judentums

Wenn wir uns die Theologie und Frömmigkeit des Judentums im ntlichen Zeitalter zeichnen wollen, so sind die Hauptstücke, die in Betracht kommen, der Gottesglaube, das Gesetz und die Hoffnung. Das, was wir über diese Themen zu sagen haben, gilt zum guten Teil nur von den Pharisäern. Für die Volksfrömmigkeit fehlen uns die Quellen hier wie auch an andern Stellen der Religionsgeschichte des Altertums. Denn was wissen wir etwa von der Religion der griechischen Bauern und Schiffer, oder der athenischen Kleinbürger? Wir kennen die Götter Homers, die Religion Pindars und der Tragiker, die Religion der Philosophen, weil aus diesen Schichten literarische Überlieferung erhalten ist. – Der Am-ha-arez wird in mancher Hinsicht eine andre, gröbere Religion gehabt haben als die Pharisäer, Reste früherer Religionsstufen werden in ihr lebendig gewesen sein. Doch muß sich auch seine Frömmigkeit und Theologie in der Richtung der pharisäischen gehalten haben, sonst hätte diese nach den großen Katastrophen des 1. und 2. Jhrh. nicht so rasch und unbedingt siegen und die weitere Entwicklung des Judentums bestimmen können.

1. Der Gottesglaube. Im Gottesglauben des Spätjudentums sehen wir zunächst und in die Augen fallend den Sieg des strengen, prophetischen Monotheismus. Gott, der Eine und Allmächtige, der Schöpfer Himmels und der Erde, ist der Herr der ganzen Welt, und es gibt keine andern Götter neben ihm. Was die Heiden dafür halten, sind in Wahrheit Nichtse oder Dämonen. Israel allein hat die Kenntnis dieses wahren Gottes, und es ist seine Aufgabe, diese Kenntnis auch unter den Völkern zu verbreiten.

Daß das Judentum von seinem Gotte groß empfunden und gedacht hat, steht also außer Frage. Aber sein Monotheismus zeigt andrerseits doch auch große Belastungen. Eine davon ist diese: die Juden sind niemals über die Spannung hinausgekommen, daß dieser große eine Gott nun doch andrerseits immer wieder ihr Volksgott geblieben ist, dessen einziger geoffenbarter Wille das jüdische Gesetz, etwas durchweg national Bestimmtes und Beschränktes, war, und dessen Liebe und Sorge nicht allen Menschen galt, über denen er seine Sonne aufgehen ließ, sondern im letzten Ende doch immer nur auf Israel beschränkt war. Um wirklich als Heide Zugang zu ihm zu bekommen, um seiner Segnungen und Versprechungen teilhaftig zu werden, mußte man zuvor ein Jude geworden sein, d. h. Aufnahme in einem bestimmten Volksverbande gefunden haben.

Eine andere Belastung des Monotheismus war dies: für das Judentum der syrischen und römischen Zeit war Gott sehr stark in die Ferne, in die unnahbare Transzendenz gerückt, das Gefühl von der steten Nähe und Lebendigkeit des alten Volks- und Bundesgottes, der immer bereit war, den Seinen zu helfen, war geschwunden. Das Volk hatte die Zerstörung seines Staatswesens, die Einnahme Jerusalems und die Vernichtung des Salomotempels durch die Babylonier erlebt, danach das ganze Elend des Exils und der Zeiten danach, die dauernde Fremdherrschaft der Perser, Syrer, Römer und die einheimische Tyrannis der Hasmonäer und Herodäer durchgemacht. Das alles hatte, trotz der vorübergehenden Hochstimmung der Makkabäerzeit, die Frömmigkeit der Juden gleichsam verschüchtert, hatte ihnen ihren Gott in die Ferne gerückt, weil sein Tun zu rätselhaft und unfaßlich war. Ergreifend kommt dies klagende Fragen und die Verwunderung über die Unerforschlichkeit Gottes am Eingang von IV Esra zum Ausdruck (IV Esra 3 und 4), einem Buche, das freilich erst nach der erneuten Zerstörung Jerusalems durch die Römer geschrieben ist.

2. Die Engel. Da nun Gott für das Spätjudentum in die Ferne gerückt war, traten andre halbgöttliche Wesen in die Mittlerstellung zwischen ihn und die Welt. Die Theologie wußte von Zwischenwesen, personifizierten Gotteskräften, göttlichen Hypostasen, wie der „Weisheit" und dem „Worte Gottes" zu berichten. Viel verbreiteter aber war bei den Theologen sowohl wie im Volksbewußtsein der Glaube an das Dasein und die Wirksamkeit der Engel. Die ganze Erde, der Raum zwischen Himmel und Erde und alle Himmel sind voll von Engeln. Uralter Polytheismus, der Glaube an die Gestirngötter, an Stadt- und Berg- und Quellengötter, an Fruchtbarkeitsdämonen und andere Gestalten ursprünglichen Volksglaubens wurde im spätjüdischen Engelstaate wieder lebendig. Tätigkeit von Engeln wird überall im Leben der Natur und in dem der Völker und der einzelnen Menschen gesehen. Sie stehen den Völkern vor und sind ihre Hirten, Lenker und Regierer, die einzelnen Menschen haben ihre Schutzengel. Aber auch alles, was in der Natur geschieht, wird durch die Tätigkeit der Engel geregelt. Die Gestirne sind Engelwesen oder werden doch auf himmlischen Wagen durch Engel betreut, in allen Erscheinungen des Himmels, „in Sturm und Winden, Donner, Blitz und Hagel, in Flur und Hain, in Quellen und Bäumen, in Pflanzen und Tieren, überall, namentlich wo etwas Außerordentliches, Unerklärbares geschieht", sieht man die Kraft und das Können von Engeln. An der Spitze des ganzen unabsehbaren Engelheeres stehen die Erzengel, gewöhnlich sieben an Zahl, aber auch sechs (mit Gott als siebentem), und vier kommen vor (Michael, Gabriel, Raphael, Uriel). Wenn schon in der uns erreichbaren Schulspekulation und in der Apokalyptik die Engel eine sehr große Rolle spielen, dann dürfen wir sicher annehmen, daß im Volke der Glaube an sie noch viel massiver war und daß die Volksfrömmigkeit sehr stark auf diese Zwischenwesen gerichtet war. Und wenn im NT (Vorgeschichten und Nachgeschichten bei Mt und Lk, Apgsch, Joh, Apok, auch Paulus) so oft von den Engeln die Rede ist, dann müssen wir zur Er-

klärung dieses stark hervortretenden Glaubens an die Macht und Tätigkeit der Engel uns vorhalten, eine wie starke Stellung im jüdischen Bewußtsein dieser Zeit die Engel einnahmen.

3. **Satan und Dämonen.** Und dorther stammt auch der urchristliche Glaube an den Satan und die Dämonen. Der Dualismus zwischen Gott und Satan wird uns nachher, bei Betrachtung der Apokalyptik noch entgegentreten, aber er geht, ganz abgesehen von deren Spekulationen, auch tief in den Volksglauben hinein und stellt eine weitere große Belastung des jüdischen Monotheismus dar. Die Anfänge des Glaubens an den Satan und die Dämonen sind noch gar nicht geklärt. Aber was wir deutlich sehen, ist dies, daß zur Zeit Jesu der Glaube an einen ganzen Staat böser Geister fester Bestandteil der jüdischen Religion sowohl unten im Volke wie oben bei den Theologen war. An der Spitze des Dämonenstaates steht als der große Gegenspieler Gottes in der Weltregierung der Satan. Unter ihm wirken andre Dämonen in unzähliger Menge, große und kleine. Alles, was Übles in der Welt geschieht, insbesondere was dem Volke Gottes und dem einzelnen Frommen schadet, ist dem Satan und den Dämonen zuzuschreiben. Satanisch ist das verhaßte Imperium der Römer, die Religion und der Kult der Heiden, ihre Orakel und ihre Mantik, auch ihr öffentliches und privates Leben, ihre Unzucht; weiter die Plagen und Versuchungen, die über den Frommen kommen, dann Mißernte, große Elementarereignisse und andere Schäden. Unter den Krankheiten sind dämonisch besonders diejenigen, die, erschreckend anzusehen, mit Krampf und Tobsuchtsanfällen verbunden sind, wie Epilepsie, Katalepsie und gewisse Formen der Hysterie, des weiteren die Geisteskrankheiten. Ein überaus reger und sehr fest sitzender Glaube an dämonische Besessenheit ist Voraussetzung für die Berichte des NT.s über mannigfache Heilungen und Dämonenaustreibungen. Und im ganzen Dämonenglauben kommt wie im Engelglauben ein Stück sehr altertümlicher Vorstellung zutage: der Glaube an böse Geister und ihre unheilvolle Macht ist einer der Grundbestandteile primitiver Religion. Der ausgebildete Dualismus indes, das Satansreich gegenüber dem Gottesreich, ist wohl sicher unter fremdem Einfluß im Judentum entstanden. Vorab kommt hier der Parsismus mit seinem Reiche Ahura-Mazdas und Ahrimans und dem Kampfe der beiden Reiche in Betracht.

4. **Das Gesetz.** Aber wenn auch Gott in die Ferne gerückt ist, und sein Wirken von den Frommen nicht mehr unmittelbar erfahren wird, wenn auch Engel und Dämonen in das Leben des Volkes und des Einzelnen immerfort eingreifen, so hat Israel doch ein Unterpfand von seinem Gotte: das ist das Gesetz. Wohl hören wir, daß auch dies Gesetz nicht unmittelbar von Gott gegeben ist, daß es Engel vermittelt haben: Gal 3, 19; Apgsch 7, 53. Aber es ist trotzdem die Äußerung des göttlichen Willens, die Lebensordnung, die er seinem Volke gegeben hat, auf die hin er seinen Bund mit Israel geschlossen hat. Eine wie ungemeine Bedeutung das Gesetz im Spätjudentum hat, haben wir zum Teil schon oben gesehen (vgl. S. 177 – 179). Alle Bestrebung der religiös führenden Kreise, der Schriftge-

lehrten und der Pharisäer, zielt dahin, dem Gesetze im Leben des Volkes zur Herrschaft zu verhelfen, Israel zum Volke des Gesetzes zu machen. Auch das kleinste der Gebote, das man im Gesetze geschrieben fand oder das man in der Halacha an das Gesetz anhing, sollte erfüllt werden. Das Ideal war, auch dem schlichtesten Manne eine Kenntnis des Gesetzes zu geben und ihn instand zu setzen, es zu erfüllen. Die Erfüllung dieses pharisäischen Ideals lag freilich in weiter Ferne, aber es ist doch nicht zu verkennen, daß namentlich nach dem Jahre 70 die Pharisäer einen guten Teil des Weges zurückgelegt haben, der zu seiner Verwirklichung führte. Das Rabbinentum hat von da an auf Jahrhunderte, ja Jahrtausende seine Forderungen durchgesetzt, die große Menge der Volksgenossen pharisäisch erzogen. Im Leben des Ostjuden ist der Pharisäismus noch heute die große bestimmende Geistesmacht. Und er hat durch das Gesetz das Volk erhalten, das sonst verloren gewesen wäre.

Das Gesetz war für den Juden zur Zeit Jesu der erhabene, handgreifliche Vorzug Israels, die Ehre und die Krone seines Lebens: „Wo bleibt denn nun aber noch etwas vom Vorzug des Juden, und was bleibt vom Nutzen der Beschneidung? Unendlich viel! Zuerst dies, daß ihnen Gottes Worte anvertraut worden sind“, schreibt noch der Christ Paulus aus seinem jüdisch bestimmten Bewußtsein heraus. Josephus, der palästinische Pharisäer, sagt: wenn wir auch des Vermögens, der Heimat und der übrigen Güter beraubt werden, so bleibt doch das Gesetz für uns unsterblich. Kein Jude kann so weit vom Vaterlande wegwandern und einen bösen Herrn so scheuen, daß er nicht mehr als diesen das Gesetz fürchtete, (Gegen Apion II § 277). Allen Juden ist der Glaube an den göttlichen Ursprung der Gesetze angeboren (I § 42), und der ausgesprochene Hellenist Philo von Alexandria bekennt: Nur seine (des Moses) Bestimmungen sind von Dauer und unverändert und unerschüttert, wie von der Natur selbst mit ihrem Siegel gezeichnet, und seit dem Tage, da sie aufgeschrieben worden sind, bestehen sie bis heute fort, und werden, wie wir hoffen, auch für alle künftige Zeit bestehen und gleichsam unsterblich sein, solange Sonne und Mond und der gesamte Himmel und das Weltall bestehen. Trotz so vieler Wechselfälle des Volkes in Glück und Unglück wurde nichts, auch nicht das Geringste von den Geboten geändert (Leben Mosis II 3, 14 f., p. 136). Diesen Stolz des Juden auf sein Gesetz, diese Freude an der göttlichen Tora, die Ängstlichkeit, sie zu erfüllen, muß man sich immer vorhalten, nicht nur um Jesu kühne und große Art (Mk 2, 27; 7, 15) zu erfassen, sondern auch um den inneren und äußeren Kampf zu verstehen, den Paulus der Pharisäer um die Freiheit vom Gesetze zu führen hatte.

Die Frömmigkeit des Juden, die sich an das Gesetz anschließt, ist wesentlich rechtlicher Art. Nicht die Gesinnung und das ganze fromme Menschentum bedingt die Gottwohlgefälligkeit des Menschen, sondern diese wird erreicht durch die fortgesetzte Kette einzelner guter Taten — deren das Judentum vor allem drei kennt: Gebet, Fasten, Almosen — unter gleichzeitiger Enthaltung von all dem, was im Gesetz verboten ist. Die Tora

und die aus ihr entwickelte Halacha ist die rechtliche Grundlage, auf der Gott mit den Menschen verhandeln will. Schon in diesem Leben findet ein stetes Gerichthalten zwischen Gott und dem Menschen statt. Der Fromme stellt sich vor Gott hin und bekennt seine Vergehen, weiß aber auch seine guten Werke aufzuzählen, mit denen er seine Mängel auszugleichen hofft (Lk 18, 21). Was er von Gott erwartet, ist die *Rechtfertigung*, die auch noch bei Paulus einen Grundbegriff des theologischen Systems bildet, und die im Judentum forensisch gefaßt wird: die Freisprechung im Gericht, die Gerechterklärung. Diese Stimmung des „Gerechten" und Frommen kommt deutlich und bezeichnend etwa im 3. der Salomopsalmen zum Ausdruck, vgl. dort 6—10: Die Wahrheit der Gerechten stammt von Gott, ihrem Erlöser: in des Gerechten Haus weilt nicht Sünde auf Sünde. Beständig durchforscht der Gerechte sein Haus, um, wenn er sich vergangen hat, die Schuld zu tilgen. Irrtumssünden sühnt er mit Fasten und kasteit sich gründlich; der Herr aber spricht jeden frommen Mann und sein Haus rein. Strauchelt der Gottlose, so verflucht er sein Leben, den Tag seiner Zeugung und der Mutter Wehen. Er häuft Sünde auf Sünde, solange er lebt; er fällt — ja böse ist sein Fall — und steht nicht mehr auf.

Die *Vorzüge* dieser jüdisch-pharisäischen, auf das Gesetz gebauten Frömmigkeit liegen klar zutage: der Kultus, das ganze Opferwesen, das doch auch einen sehr wichtigen Teil der Tora ausmacht, tritt praktisch ganz zurück hinter dem Handeln. Ein großer Ernst in der Selbstbeurteilung wird dem Juden anerzogen: das Pharisäertum war in seinen besseren Vertretern tief pessimistisch und wußte, daß das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse ist von Jugend an; aus dem Pharisäer von Lk 18, 11 f. dürfen wir uns kein Bild der Selbstbeurteilung der Pharisäer machen, eine ganz andre Vorstellung gibt Röm 7, 14—24 und IV Esra. Weiter lebt der strenge Pharisäismus in dem Gedanken, daß das gute Handeln und das Enthalten vom Bösen seine Frucht bringt, ein an sich wertvoller Gedanke, und der Gott Israels ist für ihn eine ethische Persönlichkeit.

Aber anderseits ist doch die *Entartung* der pharisäischen Frömmigkeit nicht zu übersehen. Sie ist streng partikularistisch, richtet eine feste und hohe Scheidemauer zwischen dem Juden und dem Nichtjuden auf, und scheidet auch innerhalb des Judentums den Pharisäer vom Am-ha-arez. Kasuistisch und kleinlich ist weiter diese Frömmigkeit; sehr Wertvolles steht in ihr neben unsäglich Geringfügigem und Albernem, sie weiß nicht zu scheiden zwischen groß und gering, es steht alles auf einer Fläche, weil eben alles Gottes Gebot ist. Das gilt vorab von den Vorschriften über rein und unrein und über die Sabbatheiligung. Auch ist die Frömmigkeit — trotz der guten Werken — doch im wesentlichen negativ, sie verbietet das, was man nicht tun darf. Dies zu unterlassen, vor jenem sich zu hüten, das sind die wesentlichen Kennzeichen pharisäischer Lebenshaltung, die sich von der Welt und der Unreinheit in ihr fern hält.

5. Die Hoffnung. Das Gesetz ist der eine Brennpunkt des religiösen Lebens in Israel, der andre ist die Hoffnung. Die Zukunftshoffnung des Spätjudentums ist nach ihrer *Entstehung* und ihren verschiedenen Bestand-

teilen noch längst nicht zur Genüge aufgeklärt: brennende nationale Sehnsucht eines politisch unfreien, geknechteten Volkes, uralte religiöse Gedanken, die zum Teil aus der Mythologie großer orientalischer Religionen stammen oder doch durch sie beeinflußt sind, Erinnerung an das, was einstens war, das alte Königreich des freien Volkes und die Herrlichkeit des Davidreiches, Wiederaufleben von prophetischen Gedanken — all das kam in der spätjüdischen Zukunftshoffnung zusammen, und das Ganze dieser Vorstellungen und Erwartungen hatte bis zur Zeit Jesu bereits eine lange, auf manchen Linien vielhundertjährige Geschichte innerhalb des jüdischen Volkes gehabt. Ein eigener Literaturzweig, die Apokalyptik, die einen halb erbaulichen, halb gelehrten Charakter hatte, nahm die Überlieferung und Verfestigung, zum Teil auch die Ausgestaltung der Zukunftshoffnung zum Inhalt. Jedenfalls war zur Zeit Jesu die Zukunftshoffnung im jüdischen Volke Palästinas, zum Teil sicher auch der Diaspora, sehr lebendig. Das beweist nicht nur die Predigt Jesu, sondern auch das Auftreten Johannes des Täufers, die Eschatologie des Paulus, die politische und nationale Unruhe des jüdischen Volkes in den Jahrzehnten vor dem Aufstande, der Erfolg der falschen Messiase, die fanatischen Hoffnungen der Juden noch während des Aufstandes selber bis in die allerletzten Tage der römischen Belagerung. Es geht auch nicht an, die Apokalyptik als ein streng gehaltenes Geheimwissen enger, vielleicht halb ketzerischer Kreise hinzustellen; das, was die Apokalypsen verkündeten, drang sicher auch ins Volk, und es gibt Apokalypsen von ganz einwandfreier, gesetzlich-pharisäischer Haltung. Abseits standen wohl nur die ganz Stumpfen und Gleichgültigen, die am geistigen Leben der Gesamtheit gar keinen Anteil nahmen, und dann die klugen, politisch reifen Sadduzäer. Richtig aber wird sein, daß wir einen Unterschied zwischen der Volksfrömmigkeit und zwischen der Apokalyptik zu machen haben, die als Ganzes doch nur in engeren Kreisen gepflegt wurde, das Volk hat auch schlichter und gröber gedacht und empfunden als die Apokalyptik.

6. Die Volkserwartung. Die Volkserwartung, die nationale Hoffnung Israels, rechnet mit der sicheren Änderung des gegenwärtigen Weltlaufes. „Reich Gottes und Messias, das war die Losung seiner Frömmigkeit". Jetzt herrschen die Römer und knechten das Gottesvolk. Aber die Tage ihrer Herrschaft sind gezählt, Gott muß sich seines Volkes annehmen, er wird ihm das Reich über die Welt geben und das Joch der Römer zerbrechen. Im heiligen Lande, dem Mittelpunkt der Erde, wird das Volk Israel dann wohnen, kein Fremder mehr wird unter ihm hausen. Jerusalem wird die Stelle einnehmen, die Rom jetzt inne hat. Die Heiden werden in furchtbarem Gottesgerichte vernichtet, ihre Reste sitzen rings um das heilige Land her als Vasallenvölker Israels. In Palästina selber herrscht goldene Zeit: Frieden und Fruchtbarkeit, schmerzlose Geburten, zahlreiche Nachkommenschaft, Sicherheit und Gerechtigkeit. In der heiligen Stadt thront als Friedenskönig der Messias, der Held und Herrscher aus Davids Stamm, der die Macht der Römer gebrochen hat. Von den vier Weltgegenden her werden die jüdischen Volksgenossen zusammengebracht, die weithin in der Zerstreuung unter den Heiden wohnen. Sie alle sollen Teil

haben an der Herrlichkeit des neuen Reiches. Und auch die Erde tut sich auf: die toten Volksgenossen steigen aus den Hadeskammern heraus, in denen ihre Seelen bisher geschlummert haben, bekommen ihre Leiber wieder und genießen die Güter des Reiches. Doch sind die offenkundigen Frevler in Israel, die Abtrünnigen und Gottlosen natürlich von der zukünftigen Herrlichkeit ausgeschlossen. — Als Quellenbeleg für die eben gezeichnete nationale Zukunftserwartung lese man etwa den 17. Salomopsalm, der nach der Eroberung Jerusalems durch Pompejus geschrieben ist.

7. Die Apokalyptik. Die apokalyptische Zukunftshoffnung berührt sich an vielen Stellen mit der Volkserwartung; es wird auch eine gewisse wurzelhafte Verwandtschaft zwischen beiden vorliegen, die aber sicher nicht durch die ganze Entwicklung hindurchgeht. Ende des gegenwärtigen Weltlaufes, Gericht über die Heiden und Sünder, Auferstehung, Herrschaft der Gerechten kehren hier und dort wieder. Aber in der Apokalyptik ist alles doch um eine Stufe höher gehoben, es wird alles etwas himmlischer, zu gleicher Zeit sowohl weltweiter wie auch individueller.

Die Apokalyptik geht in ihrer Grundauffassung von dem Glauben aus, daß das Ende dieser Welt da ist. Dabei ruht ihr Blick aber nicht einfach auf dem gegenwärtigen Weltlauf, der Menschheitsgeschichte, sondern auf dem Kosmos. Das ganze Weltall ist müde und alt, die gesamte gegenwärtige Schöpfung, der αἰὼν οὗτος (ʿolam hazzê). Erde und Himmel, Sonne, Mond und alle Gestirne haben ein großes Weltenjahr, eine Weltperiode hinter sich und sollen in einer neuen Welt, dem αἰὼν μέλλων (ʿolam habbâ) neu und unvergänglich wiedergeschaffen werden. Alle Apokalyptik rechnet mit dem nahen Ende, stellt zum großen Teil auch Berechnungen an, gibt Zeichen, aus denen man erst erkennen soll, wie weit die Weltenuhr schon vorgerückt ist. Dem Ende geht eine Zeit schwerster Plagen und allgemeiner Verstörung voran. Diese Plagen werden gern in verschiedene Schemata gebracht. Auf der Erde, wo die gottfeindlichen Mächte, der Satan mit seinen Dämonen und das Weltreich herrschen, wüten Plagen verschiedenster Art. Hungersnot, Krieg, Pestilenz trifft die Menschen und rafft sie fort. Aber auch in der Natur, am Himmel und auf der Erde, zeigen sich die grausigen Zeichen des Endes: Erdbeben, daß die Berge einstürzen und die Inseln des Meeres weggerissen werden; die Gestirne des Himmels geraten in Verwirrung, die Sonne verliert ihren Schein, der Mond wird zu Blut, die Sterne fallen vom Himmel, Hagel, Feuer, Schwefel und Blut strömen auf die Erde herab. Diese grausame Zeit der Plagen, unter denen auch die Gerechten auf Erden zu leiden haben, führt in der Apokalyptik gelegentlich den Namen: die Wehen des Messias. Aus diesen Wehen heraus soll die freudvolle Zeit des Messias geboren werden.

Höhepunkt der Plagen, des Abfalls und Verrates bildet das Erscheinen des Antichristen. Er ist der Abgesandte des Satans selber, das teuflische Widerspiel des gottgesandten Messias, und er weist politische Züge auf (Welttyrann) und religiöse (Lügenprophet). Alle Völker der Erde fallen

ihm zu, er vollführt die größten Greuel, als letzten und höchsten den, daß er sich ins Allerheiligste des Tempels setzt.

Nach dieser äußersten Steigerung des Bösen beginnt der Umschwung. Der Messias, eine himmlische präexistente Gestalt, nicht ein irdischer König, kommt auf den Wolken des Himmels herab, ihn begleiten die Scharen der Engel. Auf der Erde vernichtet er zunächst die gottfeindlichen Mächte mit dem Schwerte, das aus seinem Munde herausfährt, oder mit dem Hauche und dem Worte seines Mundes, oder auch durch eine Schlacht, die er ihnen liefert. Satan, Dämonen, der Antichrist, die Heidenmächte, vor allem das Weltreich, werden so zunichte gemacht.

Wenn das eschatologische Drama in seiner vollsten Ausgestaltung gezeichnet wird, dann ist sein weiterer Verlauf so: nach der Vernichtung des Antichristen und der übrigen gottfeindlichen Mächte beginnt der Messias auf der nun friedlich gewordenen Erde seine Herrschaft über die noch lebenden Frommen und Treuen zu führen, zu denen auch noch ein Teil der verstorbenen Gerechten, etwa die Märtyrer und die besonders Frommen, durch Auferstehung von den Toten hinzugefügt werden. Diese Herrschaft ist aber noch nicht der endgültige Zustand. Sie dauert tausend Jahre, doch werden auch andre, kürzere Zeiträume angegeben. Dann am Ende der tausend Jahre wird der Satan, der nur gebunden war, wieder frei, er findet seine alten Bundesgenossen zum Teil wieder, er sucht sich auch neue: Gog und Magog, die geheimnisvollen schrecklichen Völker von den Enden der Erde stehen auf, und mit ihrer Hilfe beginnt der Satan den Krieg aufs neue. Er wird wiederum überwunden, und nun setzt der endgültige Zustand, das Gottesreich, der neue Äon, ein. Die allgemeine Totenauferstehung und das allgemeine Weltgericht leiten diese Neuordnung ein; Apok 20, 11–15 wird in einfacher und doch großartiger Schilderung die Beschreibung dieser beiden großen Ereignisse gegeben. Die Guten gehen in die neue Welt ein, die Bösen kommen mit dem Satan und den Dämonen in die Gehenna, wo sie unter steten Qualen sterben. Erde und Himmel werden neu geschaffen, und vom Himmel herab kommt das seit der Urzeit dort oben verborgene himmlische Jerusalem, die Stadt mit den goldenen Mauern und Straßen, herab. Auch das Himmelsparadies mit dem Lebensbaume wird auf die Erde versetzt. Gott selber weilt als König unter den Seinen, die nun in vollkommener Heiligkeit und Gerechtigkeit und in ungestörter Glückseligkeit in alle Ewigkeit leben.

Im einzelnen sind noch allerlei Abweichungen in dem Aufriß der Apokalyptik möglich. In den älteren Apokalypsen tritt der Messias gelegentlich ganz zurück, Gott ist es, der allein und unmittelbar alles schafft. Wenn das tausendjährige Reich wegfällt, das aus dem Bestreben entstanden ist, verschiedenartige apokalyptische Traditionen miteinander zu vereinen, dann stoßen die beiden Äonen ohne dieses Zwischenreich aneinander, und der neue Äon setzt sich unmittelbar an den alten an.

Auch die Eschatologie der Apokalyptik ist wesentlich partikularistisch geblieben und auch sie hat den Zusammenhang mit der Gesetzesreligion nicht gelöst. Die Erfüllung des Gesetzes bleibt die Voraussetzung für die

Teilnahme am künftigen Reiche. Aber es ist doch auch alles wieder anders getönt als in der Volkserwartung. Der Blick ist viel weiter geworden. Es ist nicht nur Palästina und das jüdische Volk, um das es sich handelt, sondern es sind zwei wesenhaft verschiedene Welten, deren Zusammenstoß und Kampf mit Grauen und mit Hoffnung erwartet und auch schon in der Gegenwart gesehen wird: dieser Äon ist teuflisch und dämonisch, der kommende Äon, Gottes Herrschaft, ist himmlisch, ewig und unvergänglich, und in seinem ganzen Wesen, soviel Sinnlich-Irdisches bei seiner Schilderung auch wieder durchschlägt, von himmlischer Art. Es wird nicht bloß das Böse und Gottfeindliche auf der Erde vernichtet, sondern ein neuer Himmel und eine neue Erde werden geschaffen, die an Art und Wesen verschieden sind von der gegenwärtigen Welt. Ein starker Dualismus ist für die Apokalyptik bezeichnend.

So bizarr und ungefüge uns auch die Einzelheiten der apokalyptischen Zukunftserwartung vorkommen – man halte etwa des Origenes Eschatologie daneben – so ist doch nicht zu verkennen, daß in der Apokalyptik außerordentlich wertvolle Stücke lebendiger Religion zum Ausdruck kommen. Religiöses Sehnen, das in dem Gegensatze zwischen dieser Welt der Plagen und dem zukünftigen Reiche der Herrlichkeit lebte, fand hier seinen Ausdruck, ebenso der Glaube an die Nähe Gottes und an den Sieg seiner Sache, der Glaube an eine neue unsichtbare und unvergängliche Welt ohne Leid und Tod, Sündenerkenntnis im tieferen Sinne, als die Gesetzesreligion sie lehrte, die Forderung der Buße, da das Ende unmittelbar bevorstand. Auch hat der Individualismus innerhalb der jüdischen Religion – und das ist vielleicht das Wichtigste – seinen festen Halt in den Gedanken des Gerichtes und der Vergeltung bekommen, wie sie die Apokalyptik pflegte. Der einzelne ist nicht mehr bloß ein Glied seines Volkes, die persönliche Verantwortung, die er im Gerichte trägt, hebt ihn aus der Masse heraus: jeder einzelne erscheint vor Gottes Thron und trägt den Lohn für seine Taten davon. Was die Gesetzesreligion bereits begonnen hatte, hat die Apokalyptik vertieft: den Individualismus.

Daß das Problem der Entstehung der Apokalyptik sehr verwickelt ist, wurde schon oben angedeutet. Auch stimmen die Apokalypsen in den Bildern und Zukunftserwartungen, die sie entwerfen, keineswegs überein; Vorstellungen sehr verschiedener Herkunft, die zum Teil einander stark widersprechen, werden in ihnen verarbeitet. Sicher aber ist, daß in der Apokalyptik sehr starke Einflüsse großer fremder orientalischer Religionen festzustellen sind. Unter diesen fremden Religionen stehen in erster Linie die babylonische und dann die persische. Die Übereinstimmungen namentlich zwischen der jüdischen und der iranischen Eschatologie sind so bedeutend, daß eine enge Verwandtschaft zwischen den beiden angenommen werden muß, wobei die iranische die ältere und die gebende ist.

§ 44. Die Hellenisten

1. Die Hauptvertreter des jüdischen Hellenismus. Wir haben schon früher die jüdische Diaspora und ihre große Ausdehnung, auch ihre starke Mission unter der nichtjüdischen Bevölkerung des Reiches kennen gelernt.

Wir müssen nun noch die Eigentümlichkeiten ihrer religiösen und theologischen Vorstellungen kennen lernen. Man darf freilich sicher den Unterschied zwischen der breiten Menge der Diaspora und dem palästinischen Judentum nicht zu groß fassen, etwa die Diasporajuden zu halben Griechen machen gegenüber dem rabbinisch gelenkten Judentume des Mutterlandes. Der Jude zur Zeit des Augustus und Tiberius blieb ein Jude, wo immer er in der Welt war, in der Synagoge und in der Gemeinde fand er den Anschluß an seine Volks- und Glaubensgenossen, und von der Art, wie die religiöse Überlieferung des Judentums in der Synagoge, auch in der der Diaspora, eifrig gepflegt wurde, haben wir oben bereits gehört. Das Judentum der Zerstreuung hatte seine Pharisäer wie das im Lande gebliebene, und ängstlich genug beobachtete auch der Diasporajude das Zeremonialgesetz, das ihn vom unbefangenen Verkehr mit dem Heidentum ausschloß. Von seiten des Staates war dem Diasporajudentum Gelegenheit gegeben, die Verunreinigung durch das offizielle Heidentum zu vermeiden: die Juden waren von der Teilnahme an den staatlichen Kulthandlungen, vor allem vom Kaiserkult befreit, sie hatten das Privileg der ἀστρατεία, d. h. sie waren auch als römische Bürger vom Militärdienst befreit, und sie brauchten am Sabbat nicht vor Gericht zu erscheinen.

Aber trotz der wesenhaften Gleichheit zwischen Diaspora und Mutterland sind doch auch tiefgreifende Unterschiede nicht ausgeblieben, deren z. T. auch schon oben kurz gedacht worden ist. Die griechische Sprache im Gottesdienst, die LXX-Übersetzung, der stete Verkehr mit den Griechen, die Proselyten innerhalb der eigenen Gemeinschaft – alles dies mußte mit Notwendigkeit doch mildernd und abschleifend wirken. Da wir indes von der Religion, in der die breite Masse der Diaspora lebte, wenig wissen – sie kam nicht bis zur literarischen Überlieferung – so können wir hier wenig sagen. Aber eine schmale Auslese, eine Oberschicht der Diaspora, hat sich an der griechischen Literatur beteiligt, Bücher geschrieben, die für die breitere Öffentlichkeit bestimmt waren, und durch diese Schriften sehen wir in die Sonderart hinein, die gewisse Kreise des Diasporajudentums besessen haben, und wir erkennen, daß diese Kreise verhältnismäßig stark auf das Griechentum eingegangen sind: die Schriften Philos von Alexandria sind hier an erster Stelle zu nennen, weiter das Buch, das als die Weisheit Salomos Aufnahme im Kanon der LXX gefunden hat, sodann der sogenannte Aristeasbrief, das 4. Makkabäerbuch, das pseudophokylideische Gedicht, gewisse Teile der sibyllinischen Bücher, namentlich das 3. und das kurze 4. Buch, auch die Fragmente des Aristobulos bei Eusebius und Clemens von Alexandria (wenn sie echt sind). Alexandria mit seiner starken und zum Teil sozial gehobenen jüdischen Bevölkerung, mit seiner Bedeutung, die es andrerseits als eine geistig führende Stadt im hellenistischen Osten gehabt hat, ist der Ort gewesen, in dem sich das Judentum mit dem Hellenismus in Austausch setzte. Für das eigentliche Urchristentum hat dieser jüdisch-alexandrinische Hellenismus keine allzu große Bedeutung gehabt, das vierte Evangelium kann man nicht aus Philo erklären, auch Paulus, der Diasporajude, steht dem Alexandrinismus fern. Nur in der Bibelauslegung, in der Allegorese, finden sich

weitgehende Ähnlichkeiten, nicht so sehr in den Sachen als in der Methode. Erst später als das Christentum literaturfähig wurde und sich an die größere gebildete griechische Öffentlichkeit wandte (Apologeten, Clemens von Alexandria, Origenes und Spätere, wie Eusebius), benutzte es die Brücke, die bereits das Diasporajudentum zum Griechentum geschlagen hatte; die Christen haben dann auch Philo, den das Judentum selber hatte fallen lassen, als einen der Ihrigen angesehen und die Überlieferung seiner wie auch anderer der obengenannten Schriften ist durch die Christen erfolgt.

2. Einfluß des Griechentums. In dem jüdischen Hellenismus, wie ihn Philo und seine Genossen vertreten, hat die griechische Philosophie, vor allem die Stoa und der Platonismus, auf das Judentum eingewirkt. Im Weltbild und im Gottesbegriff, in der Ethik, auch in der Mystik zeigt sich diese Einwirkung. Das Judentum wird verklärt, und seine Anschauungen werden stark in die religiösen Anschauungen, auch in die Kunstsprache der griechischen Philosophie umgemodelt. Als die eigentlich wertvollen Stücke der jüdischen Religion werden die bildlose Verehrung des rein geistig gefaßten Weltschöpfers, die Tugendlehre, die hellenisiert wurde, und die Aussicht auf eine sichere Vergeltung im Jenseits verkündet. γνῶσις, Erkenntnis, nämlich Gottes und seines Willens, und ζωή, ewiges Leben, hat schon das hellenistische Judentum in einer Formel zusammengestellt, die das Christentum dann übernommen hat. Daß der jüdische Kult für diese Betrachtung zurücktrat, ist selbstverständlich: die Diaspora hat ohnehin wenig Beziehungen zu ihm gehabt. Das Zeremonialgesetz wird keineswegs für ungültig erklärt, alle Vorschriften über Speise, Trank, Berührungen, Sabbate, Gewandquasten und Gebetsriemen sollen von den Juden im Wortverstande gehalten werden; aber neben und hinter ihnen ist noch ein tieferer Sinn zu erkennen, der geistiger Art ist. Die erlaubten Vögel, Tauben, Hühner, Gänse, sind zahm und nähren sich von Körnern und Früchten, die verbotenen sind wild- und fleischfressend: das deutet an, daß die, denen das Gesetz gegeben ist, in ihrer Seele Gerechtigkeit pflegen und niemand vergewaltigen sollen. Zweihufige Tiere mit gespaltenen Klauen sind zu essen erlaubt: man muß bei allen Handlungen zu unterscheiden wissen, ob sie recht oder unrecht sind. Auch stellt Zweihufigkeit und Wiederkäuen für die Einsichtigen die Erinnerung dar (vgl. schon den Aristeasbrief 139—171). Die messianischen apokalyptischen Erwartungen, die in griechisch bestimmter Umgebung zu kraß im Inhalt, zu barbarisch in der Form waren, traten zurück hinter rein individualistischen Zukunftshoffnungen, die das Schicksal der Seele gleich nach dem Tode im Jenseits zur Entscheidung kommen ließen und die Auferstehung des Fleisches verwarfen.

Auch im Gesamtaufriß der Frömmigkeit und des Weltbildes und in vielen Einzelheiten zeigt sich der griechische Einfluß. Man sieht ihn überaus deutlich bei Philo, aber auch in andern der obengenannten Schriften tritt er zutage. Es ist ein Einfluß sowohl der griechischen Philosophie wie auch der griechischen Frömmigkeit. Streng dualistisch wird das Weltbild; der Dualismus ist aber nicht der von Gott und Satan, sondern der von Gott und Welt, von Geist und Stoff, im Menschen der von Fleisch und

Seele (Vernunft). Gott wird mit wesentlich entschränkenden Prädikaten (via negationis) gefaßt als der schlechthin Erhabene, der auch dem Frommen unerreichbar und unfaßbar ist. Zwischen ihm und der sichtbaren Welt steht eine intellegible Welt der Geister, göttlicher Kräfte und göttlicher Hypostasen, und der Engelglaube der jüdischen Mythologie wird auf diese Zwischenwelt gedeutet, die aber in ihrem Wesen die platonische Welt der Ideen und die Fülle der stoischen Gotteskräfte, der Logoi, ist. An der Spitze der göttlichen Kräfte (Logoi), sie alle zusammenfassend, steht der göttliche Logos schlechthin, der μονογενής, das Geisteswesen, das das All durchdringt, Schöpfung und Offenbarung vermittelt. Die Menschenseelen sind präexistent, im Kerker des Leibes eingeschlossen, aus dem sie sich heraussehnen in ihre wahre Heimat, zu der sie zurückkehren sollen. Durch Enthaltung von der Welt, durch die Bezähmung der Triebe bereiten sie sich darauf vor. Aber zum eigenen Willen und zu der eigenen Kraft muß immer auch als Bestes die göttliche Gnade von oben herab kommen. Und das Höchste, was nur in wenigen seligen Augenblicken dem Vollkommenen zuteil wird, das Schauen Gottes, wird in der gottgewirkten Ekstase erreicht: in der Begeisterung, wenn die Seele nicht mehr bei sich selber weilt, von himmlischer Liebe bis zum Wahnsinn erregt, wird sie von Gott, dem wahrhaft Seienden, ergriffen und zu ihm emporgezogen.

Der Einfluß griechischen Denkens und griechischer Frömmigkeit in all diesem ist klar. Aber trotzdem haben diese Alexandriner, selbst ein Philo, den Zusammenhang ihrer Religion mit dem Judentum nicht zerrissen. Daß sie das Zeremonialgesetz auch im Wortverstande hielten, hörten wir bereits. Sie stehen auch fest zu dem Glauben, daß die für den Menschen vollkommenste Offenbarung des Göttlichen in Israel erfolgt ist; Israel ist das Volk Gottes und des Logos, das wahrhaft weise und philosophische Volk. Das AT, vor allem der Pentateuch, ist die Quelle aller rechten Gotteserkenntnis, die Quelle auch aller wahren Tugendübung. Sogar die Philosophie und die Ethik der Griechen sind aus dem Pentateuch geflossen, die griechischen Weisen und Dichter haben aus Moses, dem viel Älteren, geschöpft, ein Gedanke, den die christliche Apologetik der späteren Jahrhunderte sehr oft wiederholt hat.

3. Die allegorische Auslegung. Nun ist klar, daß man nicht ohne weiteres die mosaischen Urkunden und überhaupt das AT philosophisch auslegen und die Lehren Platons und der Stoa in den Erzählungen von der Weltschöpfung und den Patriarchen oder in den Gesetzesvorschriften entdecken kann. Wenn das AT die Quelle aller Philosophie, Gotteserkenntnis und Tugendlehre sein soll, muß man im Besitz einer eigenartigen Auslegekunst sein. Und eine solche hatten die Alexandriner und überhaupt die hellenistischen Juden in ihrer allegorischen Auslegung der LXX. Sie hatten diese Kunst nicht erfunden, sondern von den Griechen übernommen. Die Stoa hatte mit dieser Methode die alten heiteren und oft so anstößigen Göttergeschichten ausgelegt und hinter dem für sie unannehmbaren Wortsinn tiefe verborgene Weisheit, kosmologische und ethische Wahrheiten gefunden, und sie hatte auch die Namen und Gestalten der Götter allegorisch-

symbolisch behandelt. Beispiele: Zeus kommt von ζῆν, weil er die lebendige Ursache des Alls ist; der Akkusativ Δία zeigt an, daß durch (διά) ihn alles entsteht und erhalten wird; Hera ist ἀήρ; Hephaistos ist das irdische Feuer: daß er von Zeus vom Olymp heruntergeworfen wird, deutet auf die Herkunft des Feuers von oben her, und daß er am hölzernen Stabe hinkt, weist auf die Nährung des Feuers durch das Holz hin u. a. m. (Das Lesen von ein paar Seiten in des Stoikers Cornutus Theologiae graecae compendium gibt eine gute Anschauung der stoischen Allegorese). Diese Methode der Auslegung haben die jüdischen Hellenisten von der Stoa übernommen, der schon oben genannte Aristobulos, der vor 150 v. Chr. schrieb, ist — wenn die erhaltenen Fragmente echt sind — der erste, der sie anwendet. Philo handhabt sie ausgiebig und mit großer Sicherheit auf Schritt und Tritt, sein wissenschaftliches Hauptwerk, dessen erhaltene Teile die drei ersten Bände der Ausgabe von Cohn-Wendland füllen, ist eine allegorische Auslegung zu ausgewählten Stellen der Genesis. Und auch in den meisten seiner übrigen Schriften (Vita Mosis, De Abrahamo, De Josepho u. a.) befolgt er die gleiche Methode der Schriftauslegung. Da sind die vier Flüsse des Paradieses die vier Kardinaltugenden, Abraham ist der wahre Weise, der Chaldäa, den Sternendienst verläßt, um dem wahren Gotte zu dienen, sein Streit mit den fünf Königen ist der Kampf der Vernunft gegen die fünf Sinne; Israel in Ägypten ist der Geist in den Fesseln der Materie, Ägypten ist die niedere, sinnliche Welt, weil es allein von allen Ländern der Erde nicht durch himmlischen Regen, sondern von unten her, durch den Nil, fruchtbar gemacht wird; alle anthropomorphischen und anthropopathischen Aussagen des AT.s über den Volksgott Jahwe, den zornigen und eifrigen, der zur Erde herabsteigt, werden vergeistigt usf. In der Auslegungskunst hat der jüdische Hellenismus ungemein stark auf die christliche Theologie eingewirkt, die das AT auch nicht brauchen konnte, wenn sie es nicht allegorisch auslegen durfte. Am weitesten gehen in dieser Art von Interpretation unter den frühkirchlichen Schriften der Barnabasbrief und Justin, auch der Hebr-Brief ist stark darin; aber schon Paulus hat sie (I Kor 9, 9: Gott kann sich nicht um die Ochsen kümmern!). Die allegorische Auslegung hat eine überaus lange und weitverzweigte Geschichte in der Kirche gehabt und steht bis auf den heutigen Tag in Blüte bei den drei christlichen Hauptbekenntnissen, ist auch, mutatis mutandis, auf das NT angewandt worden, wo vor allem die Wundererzählungen und die Gleichnisse Jesu unter ihr zu leiden hatten.

§ 45. Quellen und Literatur

1. Die Quellen. Mit der Geschichte und vor allem mit der Religion des Judentums im ntlichen Zeitalter sich wenigstens im großen und ganzen vertraut zu machen, ist für den, der die Anfänge unserer Religion wissenschaftlich erkennen will, von ganz besonderer Bedeutung. Zu beginnen ist auch hier mit den Quellen. Die beiden Hauptquellen für die Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitraume von der Makkabäererhebung bis zur

Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 sind zwei, und sie sind beide leicht zugänglich: 1. den Zeitraum von 175 – 135 behandelt das I. Makkabäerbuch. In den 16 Kapiteln der gar nicht umfangreichen Schrift werden die Religionsnot unter Antiochus IV. und dann die Erhebung und die Schicksale des Mattathias und seiner Söhne bis zum Beginn der Hohenpriesterschaft seines Enkels Johannes Hyrkanus geschildert. Das Buch ist uns griechisch erhalten und steht in der LXX; es geht auf ein verlorenes hebräisches (aramäisches?) Original zurück und wird etwa 100 – 70 v. Chr. geschrieben sein. Literarkritische Einleitung, Übersetzung und kurze Erklärung steht bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT.s, Band I (Apokryphen) S. 24 – 81. Eine Übersetzung allein steht in der Textbibel, Ausgabe mit Apokryphen. Das Buch ist, im ganzen genommen, eine sehr gute Geschichtsquelle und übertrifft weit das II. Makkabäerbuch, das nur den Zeitraum 176 – 161 historisch behandelt und über die Vorgeschichte des Aufstandes einige wertvolle Nachrichten bringt (III Makk ist Legende und spielt auf ägyptischem Boden zur Zeit von Ptolemäus IV., 221 – 204; IV Makk ist „philosophische" Predigt und Traktat mit Verwendung von Legende). 2. Die andre noch wichtigere Quelle sind die Schriften des Josephus. Vor allem kommen die sieben Bücher des „Jüdischen Krieges" in Betracht, in dem Josephus die jüdische Geschichte von Antiochus IV. und der Makkabäer-Erhebung an bis zur Zerstörung Jerusalems und der vollständigen Niederwerfung des jüdischen Aufstandes unter Vespasian behandelt. Josephus hat das Bellum Judaicum noch unter Vespasian vollendet. Sein zweites, bedeutend umfangreicheres Werk ist die Jüdische Archäologie, auch Jüdische Altertümer, Antiquitates Judaicae genannt, die in 20 Büchern die Geschichte des jüdischen Volkes von Adam bis zum Ausbruch des Aufstandes im Jahre 66 unter der Prokuratur des Gessius Florus behandeln. Für die erste Hälfte des Werkes schöpft Josephus nur aus dem AT; von Nehemia bis Antiochus IV. bringt er bloß eine ganz dünne, meist wertlose Überlieferung, erst in XII 6 setzt die volle Erzählung wieder mit Antiochus IV. und den Makkabäern ein und läuft nun der Darstellung des „Jüdischen Krieges" I 1—II 14 parallel bis zum Jahre 66 n. Chr., zeigt aber im einzelnen viele Abweichungen und ist im ganzen lange nicht so sauber gearbeitet wie der Jüdische Krieg, wenn sie auch den Ereignissen, namentlich der Herodäerzeit, viel mehr Raum gewähren kann als diese Schrift. Die Archäologie ist nach ihrer Schlußbemerkung XX 12 im 13. Jahre Domitians beendet worden, d. h. also 93 – 94. In die Geschichte des jüdischen Aufstandes und der Zerstörung Jerusalems führt auch die Selbstbiographie (Vita) des Josephus ein, hingegen bleibt außer Betracht die vierte der erhaltenen Schriften, die sogenannte Streitschrift gegen Apion. Des Josephus Werke sind, wie schon gesagt, unsere Hauptquelle für die Geschichte des jüdischen Volkes im ntlichen Zeitalter, ohne ihn wäre es ganz unmöglich, diese Geschichte zu schreiben. Seine Schriften sind zu benutzen in der Ausgabe von B. Niese, 1888 – 1895. Von den beiden Hauptwerken gibt es eine brauchbare Übersetzung durch H. Clementz in der bekannten Hendelschen Bibliothek der Gesamtliteratur (1899 – 1900 erschienen); sie ist aber leider nicht nach

Nieses Text, sondern nach einer älteren Ausgabe angefertigt. Jeder, der sich mit dem NT wissenschaftlich beschäftigt, möge mindestens in der Übersetzung den 2. Teil der Archäologie und vor allem den Jüdischen Krieg lesen! — Die übrigen Quellen der jüdischen Zeitgeschichte sind zerstreut: kurze Nachrichten bei griechischen und römischen Klassikern, in der unten noch näher bezeichneten jüdisch-rabbinischen Literatur, auch bei Philo, weiter Inschriften und Münzen kommen in Betracht. Des Tacitus 5. Buch der Historien, in der er so ausführlich die Schilderung des Judenvolkes und seines Unterganges beginnt (1—13), ist leider nicht vollständig erhalten.

Nun die Quellen zur Geschichte der Frömmigkeit und Theologie des Spätjudentums. In Betracht kommt dafür zuerst und vor allen Dingen das Alte Testament, die Grundlage der gesamten jüdischen Religion und Theologie; von Gesetz, Propheten, Psalmen muß natürlich jeder eine unmittelbare Anschauung haben, der an das NT herangeht. Und von größtem Nutzen für die wissenschaftliche Beschäftigung mit den ntlichen Büchern ist es, die LXX zu lesen (Cambridger Ausgabe von Swete); eine einigermaßen eingehende Lektüre in ihr ist von allergrößter Bedeutung für den Theologen: Formen, Wörter, Begriffe, Anschauungen, die heilige Geschichte, Theologie und Religion des Urchristentums wird dem an vielen Stellen klar, der vom NT und überhaupt der urchristlichen Literatur herkommend, sich in die LXX einzulesen beginnt. Sie ist die Bibel des Urchristentums gewesen, und sie ist auch für dieses, nicht nur für das Diasporajudentum die Grundlage aller literarischen Betätigung geworden. Für den, der das Urchristentum studiert, kommt Kenntnis des hebräischen Textes nur in sehr wenigen Fragen in Betracht, wohl aber muß er beständig die LXX benutzen. Gern wird er auch Kenntnis nehmen von der Legende ihrer Entstehung, wie sie der sogenannte Brief des Aristeas bietet (Ausgabe von P. Wendland, Aristeae Epistula, 1900; Übersetzung, ebenfalls von Wendland, in Kautzsch, Pseudepigraphen S. 1—31). Die Schrift, die noch unter der Ptolemäerherrschaft in Ägypten entstanden ist, ist auch sonst von großem Interesse.

Neben das AT im Texte und Kanon der LXX (also mit den Apokryphen, wie Makk, Tobit, Judith, Sirach, Weish Salomos) tritt als sehr wichtig eine Reihe von jüdischen Apokalypsen. Zeugnisse für die messianisch-eschatologische Hoffnung des Judentums haben wir in ihnen erhalten, auch für die Kenntnis des Weltbildes, der Kosmologie, der Vorstellungen von Engeln und Dämonen, sind sie wichtig. Die älteste der erhaltenen Apokalypsen ist das Danielbuch. Die wichtigsten der außerkanonischen Apokalypsen stehen sehr bequem in Übersetzung bei Kautzsch, Pseudepigraphen zusammen. Die drei bedeutendsten unter ihnen sind das Henochbuch (und zwar das äthiopische), die Esraapokalypse (IV Esra) und die syrische Baruchapokalypse. Das Henochbuch, von dem wir neben einer äthiopischen Übersetzung auch griechische Bruchstücke haben, stammt aus vorchristlicher Zeit und ist, nicht auf einmal, etwa 160 oder 135 bis 63 entstanden. Es gibt auch ein slawisch erhaltenes Henochbuch, das einer etwas jüngeren Zeit angehört und sehr stark vom äthiopischen abweicht (übersetzt von N. Bonwetsch, Das slawische Henochbuch 1896 in den Ab-

handlungen der Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen, Philol.-hist. Klasse, Neue Folge I, 3). Dies Buch ist aber lange nicht so wichtig wie der äthiopische Henoch, der eine Fundgrube der jüdischen Apokalyptik ist. Die beiden andern obengenannten Apokalypsen entstammen der christlichen Zeit, sind beide nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer geschrieben, IV Esra, die ältere der zwei, wohl unter Domitian, Baruch wohl etwas später als IV Esra. IV Esra ist in seinem 1. Teile (Vision 1 – 4) ein großartiges, tief ergreifendes Zeugnis einer sehr feinen, persönlich entwickelten, sicher pharisäischen Frömmigkeit von einer im Spätjudentum nicht wieder erreichten Höhe. Wer Paulus, den Pharisäer und Apostel, recht verstehen und würdigen will, muß, um der Verwandtschaft und um des Gegensatzes willen, unbedingt IV Esra lesen. Wer Daniel, Henoch, IV Esra, auch Baruch kennt, hat für das Verständnis des Urchristentums viel gewonnen. Von geringerer Bedeutung, aber doch auch wichtig sind die Testamente der zwölf Patriarchen, eine ursprünglich jüdische, nur leicht christlich überarbeitete Schrift (der griechische Text, der für uns der Urtext ist, herausgegeben von R. H. Charles, The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs 1908; Übersetzung bei Kautzsch, Pseudepigraphen). Das Buch, das wohl erst in nachchristlicher Zeit entstanden ist, enthält neben viel haggadischem Stoff ausführliche Moralpredigt und nur verhältnismäßig wenig apokalyptischen Stoff. Hingegen tritt dieser stärker hervor in den jüdischen Bestandteilen der Sibyllinischen Orakel (Gesamtausgabe von J. Geffcken, Die Oracula Sibyllina, 1902, in der Kirchenväterausgabe der Berliner Akademie). Die jüdischen Teile dieser aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzten Sammlung finden sich vor allem im 3., 4. und 5. Buche der Orakel (Übersetzung der wichtigsten jüdischen Bestandteile in Kautzsch, Pseudepigraphen). Wichtiger als die Kenntnis dieser Literatur scheint mir die der sogenannten Salomo-Psalmen zu sein, einer Sammlung von 18 Liedern aus der späteren Makkabäerzeit, die einen ausgezeichneten und wertvollen Einblick in die Stimmung und die Frömmigkeit der Pharisäerkreise in der Zeit etwa der Eroberung Jerusalems durch Pompejus geben; die Pharisäer sind die Frommen und Gerechten, ihre Gegner, die Sadduzäer und ihr Anhang, überhaupt alles, was zu den Hasmonäern hält, sind die Gottlosen; deutlich heben sich gewisse Eigentümlichkeiten der pharisäischen Frömmigkeit, und nicht die besten heraus, ihre Selbstgefälligkeit und Werkgerechtigkeit, ihr hochmütiges Verurteilen der Gottlosen. Sehr stark tritt weiter die messianische Erwartung hervor (Ausg. des griech. Textes von O. v. Gebhardt, Die Psalmen Salomos, 1895, Texte und Untersuchungen XIII 2; deutsche Übersetzung bei Kautzsch, Pseudepigraphen).

Das Pharisäer- und Schriftgelehrtentum hat nun aber noch unvergleichlich viel umfangreichere Zeugnisse und Denkmäler seiner Eigenart als alles bisher Erwähnte hinterlassen, das ist der Talmud. Kenntnis und Verwertung dieser ungemein weitläufigen rabbinischen Überlieferung wird von dem, der sich in selbständiger wissenschaftlicher Forschung mit dem ältesten Christentum (d. i. mit Jesus, der Urgemeinde und Paulus) beschäftigt, in irgendeinem Maße gefordert werden müssen. Sicher würde

bei methodischer Verwertung der talmudischen Überlieferung für die Auslegung gewisser Teile des NT.s noch allerlei herauskommen. Die Schwierigkeit liegt aber einmal in der Sprache und in den Sachen — der Talmud ist schwer zu verstehen, namentlich da seine Sprache eine sehr abgeschliffene Schulsprache ist, in der auf Schritt und Tritt von dem Wissenden viel ergänzt werden muß. Die Schwierigkeit liegt aber sodann auch in dem Geiste der ganzen Überlieferung, in die unser abendländisches, griechisch geschultes Denken, auch unser religiöses Empfinden sich so gar nicht hineinschicken kann. Etwas, was uns ungemein fremd berührt, etwas, was wir in keiner Weise zu einem Stücke unserer eigenen Entwicklung machen können, redet aus dem Talmud zu uns, so daß zur Beschäftigung mit ihm eine große Selbstverleugnung gehört. Aber jeder muß tun, was er kann, und einen Einblick in talmudische Gelehrsamkeit und in die strenge, folgerichtig ausgebildete pharisäische Frömmigkeit kann sich auch der Student mit Hilfe der unten anzugebenden Literatur verschaffen.

Eine sehr brauchbare, nicht umfangreiche Einführung in die talmudische Literatur hat H. L. Strack in seiner: Einleitung in den Talmud gegeben (4. Auflage 1908). Mit der Entstehung des Talmud verhält es sich folgendermaßen: neben dem im AT, vor allem im Pentateuch, enthaltenen Gesetze der Juden bildete sich zur Ergänzung dieses Gesetzes, wie wir schon hörten (S. 178 und 189f.), noch ein reichgegliedertes Gewohnheitsrecht heraus. Dieses sehr umfangreiche Recht, das sich dem Fortschritte des Lebens, der sozialen und kulturellen Weiterentwicklung des palästinischen Judentums in den ersten Jahrhunderten vor und nach Christi Geburt anpaßte, wurde zunächst mündlich weiter überliefert, bis es dann gegen Ende des 2. Jhrh. n. Chr. schriftlich niedergelegt wurde: das ist die Mischna (= Wiederholung, Lehre). Sie ist in neuhebräischer Sprache, nicht aramäisch, geschrieben. Ihr Redaktor war der berühmte Rabbi Jehuda Hannasi, der von seinen gelehrten Mitarbeitern, den Tannaim (= Lehrern) unterstützt wurde. Die Mischna zerfällt in sechs Ordnungen (Sedarim) und in 63 Traktate. Sie ist in doppelter Rezension erhalten, in einer palästinischen und in einer babylonischen.

Die Mischna, ihrem Sinne und Ursprung nach die Erklärung und Auseinanderfaltung des mosaischen Gesetzes, wurde nun ihrerseits wieder zum Gegenstande gelehrter Betrachtung, Disputation, Erklärung und Ergänzung gemacht, und zwar sowohl in Palästina (Tiberias) als auch in Babylon. Das Ergebnis dieser Arbeit an der Mischna war die Gemara (= Vervollständigung). Die Rabbinen, die an ihr mehrere Generationen hindurch tätig waren, heißen im Unterschiede von den Tannaim die Amoräer (= Sprecher). Mischna und Gemara zusammen sind der Talmud (= Lehre). Der palästinische Talmud, kurzweg Jeruschalmi genannt, ist in westaramäischer Sprache (d. h. natürlich mit Ausnahme der Mischna) geschrieben, der babylonische, der „Babli“ in ostaramäischer. Beide erhielten die Form, in der sie vorliegen, im wesentlichen zu Anfang des 5. Jhrh. Der Jeruschalmi behandelt 39 Traktate der Mischna, im Babli ist die Gemara zu 36½ Traktaten erhalten. Der Babli ist aber dreimal so groß

wie der Jeruschalmi. Er ist der eigentliche Talmud, und er hat auch im Westen die religiöse Überlieferung und Praxis der Juden bestimmt. Wer über Handschriften und Ausgaben Näheres erfahren will, möge bei Strack nachsehen.

Zugänglich ist der Talmud in Übersetzungen. Für den minder wichtigen Jeruschalmi nenne ich M. Schwab, Le Talmud de Jérusalem traduit ... 11 Bände, Paris 1871—1889, für den Babli ist L. Goldschmidt, Der babylonische Talmud, seit 1897 erscheinend, die Ausgabe, die Text und Übersetzung darbietet. Leider ist das umfangreiche Werk noch nicht vollendet.

Der wichtigere, ältere Teil des Talmud, die Mischna, ist wenigstens in Auswahl durch Übersetzungen zugänglich gemacht, die dem Studenten viel leichter erreichbar sind als die eben angeführten umfangreichen und sehr teuren Werke. Für den jungen Theologen kommen in Betracht: P. Fiebig, Ausgewählte Mischnatraktate, Tübingen 1905 ff. (bisher sind 7 Traktate erschienen), weiter G. Beer und O. Holtzmann, Die Mischna, seit 1912 erscheinend (hebräischer Text, Übersetzung und Erklärung; soll alle 63 Traktate der Mischna bringen und wird ein sehr wertvolles Hilfsmittel zum Talmudstudium des christlichen Theologen werden), endlich H. L. Strack, Ausgewählte Mischnatraktate, seit 1888 erscheinend (ebenfalls Text, Übersetzung und Erklärung). Mindestens eine dieser drei genannten Ausgaben wird in jedem ntlichen Seminar und auf jeder Universitätsbibliothek vorhanden sein; die Fiebigschen Hefte können auch ohne große Kosten von jedem einzelnen angeschafft werden. Also tolle, lege. Ich empfehle vor allem die Traktate Pirque 'aboth, Berachoth und Schabbath zu lesen (in der Fiebigschen Sammlung Heft 2, 3 und 5).

Wer sich mit Hilfe dieser Quellen einen Einblick in das pharisäische Gerechtigkeitsideal und in die Gesetzeskasuistik der Pharisäer verschafft hat, möge es nicht versäumen, sich auch eine Vorstellung vom jüdischen Gebete, der täglichen Frömmigkeitsübung, zu bilden. Der eben erwähnte Traktat Berachoth gibt die Anleitung dazu. Die Gebete des Spätjudentums sind ohne Zweifel die beste und würdigste Äußerung seiner Frömmigkeit, so sehr auch das Gebet selber wieder in Kasuistik und Werkgerechtigkeit eingespannt ist. Die hauptsächlichsten jüdischen Gebete, die jetzt noch gebetet werden und die in ihren wichtigsten Beständen bis in die Zeit der Tannaiten (also vor 200 n. Chr.) hinaufreichen, stehen in Übersetzung in dem Anhang zu Fiebigs Übersetzung des Traktates Berachoth, ihren hebräischen Text (mit Anmerkungen und Einleitungen) findet man bei W. Staerk, Altjüdische liturgische Gebete (Lietzmanns Kleine Texte, H. 58). Und eine sehr nützliche Zusammenstellung des ganzen jüdischen Gottesdienstes mit Übersetzung der wichtigsten Texte gibt P. Fiebig, Das Judentum von Jesus bis zur Gegenwart 1916 (Religionsgesch. Volksbücher, 2. Reihe, H. 21. 22).

Endlich gilt es, noch einen Einblick in Philos Schriften zu tun, die, wie oben gezeigt, die stärkste Beeinflussung eines geistig hochstehenden Diasporajudentums durch griechisches Geistesleben darstellen. Die griechisch erhaltenen Schriften Philos liegen jetzt vor in der neuen Ausgabe von L. Cohn und P. Wendland, Philonis Alexandrini opera, 6 Bände, 1896—1905,

und zwar in zwei Ausgaben: editio major mit textkritischem Apparat und editio minor, der Text allein. Mit Zugrundelegung dieser Ausgabe wird auch eine neue Übersetzung von L. Cohn besorgt: Die Werke Philos von Alexandria; bisher sind 2 Bände, 1909 und 1910, erschienen. Den einen und andern Abschnitt (Traktat) in dem umfassenden Werke Philos zur Genesis (die ersten 3 Bände der genannten Ausgabe, mit Ausnahme der allerersten Schrift: De opificio mundi) kann jeder Student einmal vornehmen; welchen er auswählt, ist im Grunde gleich, die Methode Philos ist überall dieselbe; man nehme vielleicht De sacrificiis Abeli et Caini, Quod deus sit immutabilis oder Quis rerum diuinarum heres sit; hinzu füge man noch De opificio mundi, an der Spitze des 1. Bandes, und eines der Stücke De Abrahamo, De Josepho oder De uita Mosis (die vier letztgenannten auch in der Übersetzung von Cohn). Zu empfehlen ist auch noch Quod omnis probus liber (Band 6) u. a. m.

2. Literatur. Wir haben eine Reihe von Darstellungen der Geschichte und Religion des Spätjudentums, auch viele Einzeluntersuchungen. An erster Stelle ist zu nennen E. Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3 Bände, 3. Auflage 1898—1901, Register 1902. Das ist ein Werk allergrößten, umfassenden Gelehrtenfleißes, das das ganze weitzerstreute Material zusammenbringt, die Hilfsliteratur nachweist, eine eingehende Darstellung des großen Stoffes und seiner Probleme gibt. Das Werk ist für den, der sich mit dem NT beschäftigt, vollkommen unentbehrlich, es steht in jeder Seminarbibliothek. Die äußere Geschichte Palästinas, die Diaspora, die inneren Zustände des Judentums, die spätjüdische Literatur finden in ihm ihre Darstellung. Zur notwendigen Ergänzung von Schürers Werk nach der religionsgeschichtlichen Seite hin dient W. Bousset, Die Religion des Judentums im ntlichen Zeitalter, 2. Auflage 1906. Auch dies ist eine wertvolle, aus den Quellen heraus geschöpfte Darstellung mit reichlichen Belegen aus ihnen und mit vielen Beziehungen auf die gelehrte Literatur und somit ein Buch, das für den Ntler unentbehrlich ist. Weiter soll, um eine kürzere, meisterhafte Darstellung des Spätjudentums zu genießen, kein Theologe die Kapitel 16—23 in J. Wellhausens Israelitischer und jüdischer Geschichte ungelesen lassen. Andre gute, auch leicht zugängliche Darbietungen der ntlichen Zeitgeschichte finden sich in O. Holtzmann, Ntliche Zeitgeschichte, 2. Auflage 1906, und A. Schlatter, Israels Geschichte von Alexander d. Gr. bis Hadrian, 2. Auflage 1906; einen wichtigen Abschnitt hebt W. Otto heraus: Herodes, Beiträge zur Geschichte des letzten jüdischen Königshauses 1913; in knappen, ganz kurzen Zügen zeichnet W. Staerk, Ntliche Zeitgeschichte, 2 Bände 1907 (Sammlung Göschen), und H. Meinhold, Geschichte des jüdischen Volkes 1916 (Wissenschaft und Bildung). Zur Geschichte der Religion vgl. dann noch neben Bousset die nach vornhin weiter ausgreifende eingehende Darstellung von A. Bertholet, Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi 1911 (Band 2 von B. Stades großem Werke: Biblische Theologie des AT.s), und F. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie, 1880; 2. Auflage unter dem Titel: Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und ver-

wandter Schriften, 1897. Eine kurze, allgemein verständliche Einführung gibt G. Hollmann, Welche Religion hatten die Juden, als Jesus auftrat, 1905 (Religionsgeschichtliche Volksbücher I. Reihe, Heft 7). Neuere Schriften über Philo sind: E. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, 1907, und H. Windisch, Die Frömmigkeit Philos, 1909.

Drittes Kapitel: Das Griechentum

§ 46. Die Religion des Synkretismus

1. Das Entstehen des Synkretismus. Die Völker des Mittelmeeres im weiten Ringe des Imperiums zusammengeschlossen, die herrschende Weltsprache das Griechische, auch die Bildung der höheren Schichten sehr stark griechisch beeinflußt, so hat sich uns schon an anderer Stelle (S. 2—4) das Bild der Welt gegeben, in die das Christentum eintrat. Aber dies Bild bedarf nach anderer Seite hin noch einer notwendigen Ergänzung. Die Zeit des Hellenismus, namentlich ihr zweiter, längerer Abschnitt, die Zeit des römischen Kaiserreiches, bedeutet keineswegs bloß eine Niederdrückung des Orients durch das herrschende Griechentum, sondern in ihr reckt sich auch der im Alexanderzuge niedergerungene Osten mit seinen angeborenen riesigen Kräften wieder in die Höhe, und die Bewegung, die von ihm ausgeht, dringt in starken Stößen nach Westen hin. Ägypten und der semitische Orient, später dann auch sehr stark der iranische Osten sind an dieser Weltbewegung beteiligt. So ist der Hellenismus ebenso eine Zeit weitgreifender Vergriechung des Morgenlandes wie auch umgekehrt eine Zeit stärkster Beeinflussung des Westens, d. h. hier überhaupt des antiken Europäertums durch den Osten. Diese gegenseitige Beeinflussung der beiden Kulturen läßt sich sogleich und eindringlich bei Betrachtung der hellenistischen Religion zeigen.

Wenn auch das Griechentum sehr stark die geistige Führerschaft der Welt hat, wenn insonderheit die griechische Wissenschaft und Philosophie in einer Weise vorherrscht, daß es neben ihr keine andre gibt, so hat doch die Religion der Griechen keineswegs eine ähnliche überragende Stellung. Wohl hat die Zeit der griechischen Herrschaft auch die Götter der Griechen in die weiten Länder des Ostens gebracht, ihre Namen, Gestalten, ihre Wirksamkeit und ihr Kult wurden den Barbaren bekannt. Die religiöse Eigenart der Zeit aber ist, auf die Massen gesehen, keineswegs die Verdrängung der einheimischen Religionen durch die griechische, sondern die Religionsmischung, der Synkretismus. Der religiöse Synkretismus ist im Osten auch nicht erst seit der hellenistischen Zeit zu beobachten, sondern er ist dort bedeutend älter. Die alten Weltreiche des Ostens, dann aber wieder Alexanders und seiner Nachfolger Reiche und endlich das Imperium hatten die Völker immer und immer wieder zu einheitlichen Reichen zusammengeballt. Die politische Einheit brach zu gleicher Zeit mit der nationalen Selbständigkeit der Besiegten auch deren religiöse Abgeschlossenheit. Die Götter des Siegers zogen in die unterworfenen Staaten und Städte ein,

sie hatten sich durch das Gottesurteil des Erfolges als die stärkeren bewiesen: uictrix causa deis placuit. Aber auch die Religion des besiegten Landes wirkt auf den Sieger ein. Er kommt in das Land, in dem die fremden Götter, an deren Wirklichkeit er nicht zweifelt, zu Hause sind und herrschen, und er verehrt sie in ihrem Gebiete, er ruft und ladet sie auch wohl zu sich ein (vgl. die Evokationsformel Macrobius, Saturnalien III 9, 7 ff., bei Lehmann, Textbuch zur Religionsgeschichte, 1912, S. 348). Und die gleiche Erscheinung der Religionsmischung zeigt sich, wenn friedlicher Verkehr durch Kolonisation die Völker aneinanderbringt.

Der Vorgang der Religionsmischung hat im ferneren Osten, d. h. von Persien an bis nach Ägypten geherrscht, solange wir die Geschichte dieser Völker zurückverfolgen können. Schon das älteste Pantheon Babyloniens und Ägyptens ist durch Vermischung und Zusammenfügung einer Reihe alter Stadt- und Gaugötter entstanden. In den Austausch der Götter und Religionen ist dann nach Alexander d. Gr. das Griechentum eingetreten, hat neue Elemente hineingetragen, aber selber auch viel aus orientalischer Religion und Spekulation entlehnt. Ihm folgte das Römertum nach.

2. Eigenart der synkretistischen Frömmigkeit. Äußerlich angesehen ergibt sich als Bild des Synkretismus dies: die alten Kulte und Götter sind in ihren Stammländern, wo sie fest verwurzelt sind, noch lebendig, aber die alten Grenzen haben sich verrückt, die Religionen haben sich ineinander und übereinander geschoben, und in den Ländern und auf den Inseln des Mittelmeeres ist ein Durcheinanderwogen der verschiedensten Kulte zu beobachten. Die Götter Griechenlands wanderten weit über die alten Stammsitze der Hellenen hinaus, ebenso auch die des römischen Herrenvolkes. Stärker aber und auffälliger ist der Siegeszug der orientalischen Götter in den Westen. Zuerst und vor allem der der ägyptischen, die schon in der Ptolemäerzeit über das Nilland hinausstrahlten und bereits zur Zeit der Republik nach Rom kamen. Ebenfalls schon lange vor der Kaiserzeit, in der Not des Hannibalkrieges, kam die „große Mutter" aus Pessinus nach Rom. Der wildorgiastische Kult der phrygischen Götter, der Kybele und des Attis, drang weit vor im römischen Reiche, ebenso der der großen syrischen Hauptgöttin Atargatis, deren Kult uns Lucian, De dea Syria schildert. In ihrem Gefolge erscheint dann Adonis. Auch andre semitische Götter ziehen in den Westen, und die jüdische Propaganda, deren Macht und Ausdehnung wir bereits kennen, ist in die gleiche Reihe von Erscheinungen einzustellen. Alle semitischen Götter aber überstrahlt der letzte große Gott, der aus dem Osten kommt, Mithras, der unbesiegbare Sonnengott der Perser.

So stellt sich äußerlich das Bild dar. Innerlich hat der Synkretismus die Angleichung der Götter und Religionen zur Folge. Die Götter der verschiedenen Völker werden einander und den griechischen Göttern gleichgesetzt: Osiris-Attis-Adonis-Dionysos oder Isis-magna Mater-Kybele-Astarte-Hera. Die Attribute der Götter wandern von einem Volke zum andern, auch in den Kulten und in den Orakeln ist die Angleichung zu beobachten. Was aber noch wichtiger ist, ist dies: hinter und unter diesem äußerlichen Synkretismus entwickelt sich eine einheitliche religiöse Stimmung, die das

eigentlich Treibende und Bezeichnende ist, und die sich mit jedem Kult verbinden kann, zugleich auch mit der religiös gestimmten Philosophie der Zeit enge Berührungen aufweist. Diese religiöse Stimmung und das in ihr vorausgesetzte Weltbild ist das Ergebnis einer sehr langen Entwicklung, deren Einzelheiten niemals mehr genau zu erkennen sein werden, der Orient und die griechische Philosophie haben ihren Anteil daran gehabt. Charakteristische Züge begegnen uns in der Gnosis und im Christentum des 2. Jhrh. wieder, aber auch schon das ältere Christentum entbehrt sie nicht ganz. Als Hauptzüge seien herausgehoben: ein scharfer Dualismus im Makrokosmos (Gott und Welt) und im Mikrokosmos (Geist und Leib), eine niedrige Einschätzung der Welt und der Materie und ihr gegenüber die Erhebung und Sublimierung des Gottesbegriffes: der ἄγνωστος θεός; da die Verbindung von Geist und Leib widernatürlich ist, muß sie gelöst werden; die Erlösung, d. h. die Rückkehr des Geistes in seine wahre Heimat, erfolgt durch Erkenntnis und durch Weihen (Sakramente, Mysterien), die die Seele entsühnen und ihr eine reale, göttliche Kraft zuführen; die Erlösung erfolgt aber nicht durch sittliches Handeln; aus eigener Kraft kann die Seele den Rückweg nicht finden, die Erlösung muß ihr von oben her zuteil werden, durch göttliche Gnade, ein Erlösergott oder ein Heros ist der Träger dieser Gnade, das Heil wird bei diesem Retter gesucht; für den in die Materie, den Leib, eingekerkerten Geist gilt es, die Knechtschaft der Materie möglichst wenig auf sich zu nehmen, sich „rein" zu machen, das geschieht aber durch die Askese; das Schicksal des einzelnen entscheidet sich alsbald nach seinem Tode. „Seele, Gott, Erkenntnis, Entsühnung, Askese, Erlösung, ewiges Leben, demgemäß Individualismus und Menschentum an Stelle des Nationalismus: das sind die erhabenen . . . Gedanken, die als der Niederschlag tiefer innerer und äußerer Bewegungen, als das Produkt der Arbeit großer Geister und als die Sublimierung aller Kulte in der Kaiserzeit lebendig und eine Macht waren. Wo es wirkliche Religion gab, da atmete sie in diesem Kreise von Erfahrung und Gedanken" (Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums I ^{3} 33). Das ist auch die Stimmung, in der in den Mysterienreligionen die Weihen genossen und die Erkenntnis gepflegt wurde, wenigstens von den Besten, die daran teilnahmen.

3. Die Mysterien. Solcher Mysterienreligionen kennen wir aus der Zeit des Hellenismus eine ganze Reihe, und wir wissen zum Teil, so schmerzlich lückenhaft auch unsere Überlieferung ist, mehr von ihnen als bloß die Namen. Es sind das geschlossene Kultvereine, zu denen nur der Eingeweihte Zutritt hat und deren Kultübungen der Außenwelt gegenüber als Geheimnis gehütet werden. Eigentümlich ist ihnen die Hoffnung auf ein besseres Los im Jenseits, das sie denen in Aussicht stellen, die sich einweihen (μύειν) lassen. Die Ausrüstung für das Jenseits besteht einmal in der wahren Lehre, der Offenbarung, die sie den Einzuweihenden zuteil werden lassen, und die sich auf die Art und das Los der Seelen, das Jenseits beziehen, sodann aber in den Weihen, den geheimnisvollen Sakramentsriten, die an dem Neulinge, doch auch in steter Wiederholung an den Vollgliedern vorgenommen werden und deren Sinn Erleuchtung, Reinigung, Wiedergeburt, Neuschöpfung,

Vergottung ist. Alte primitive Religion wacht in den verschiedenen Mysterienreligionen zu neuem Leben auf, hat sich aber zu gleicher Zeit stark umgewandelt. Ewige Seligkeit, ungebrochenes Leben in der Gemeinschaft Gottes ist die große Sehnsucht der Zeit. Um sie zu stillen, wendet sich der Erlösungsbedürftige den Göttern und Kulten zu, die die Mysterienvereine bieten und die meist von Osten her über das Mittelmeer gedrungen sind. Vom Schimmer uralter Weisheit sind sie umflossen. Götter sind es meist, an deren Vermittlung man sich wendet, aber sehr gern sind es Götter, die als Menschen lebten, litten und starben, in der Unterwelt weilten, um dann als Götter wieder aufzuleben und ein ungetrübtes erhöhtes Leben zu führen. Zum Teil sind die großen Mittler auch Heroen der Vorzeit, die starben und doch wieder zum Leben kamen und dann zu den Göttern entrückt wurden.

Unter den Griechen waren die Mysterien schon lange vor der Zeit des großen Synkretismus bekannt: sie schlossen sich an den Namen und das Schicksal des Orpheus und des Dionysos an, die beide zerrissen wurden, in der Unterwelt weilten und Mysterien stifteten; weiter wurde bei den Griechen der uralte chthonische Kult zu Eleusis in eine Mysterienfeier umgedeutet, an der die Teilnahme Unsterblichkeit und seliges Leben bringen sollte. Von den orientalischen Mysterien sind die frühesten die von Isis und Osiris. Osiris ist wohl ursprünglich ein alter Vegetationsgott, der stirbt, zur Unterwelt fährt und wieder zum Leben kommt. So konnten die Gedanken von Sterben und Leben an ihn sich ansetzen wie an den phrygischen Attis und den syrischen Adonis. Auch die Mysterien der magna Mater und des Mithras zeigen verwandte Züge. Eine Mysterientheologie, zu der aber noch kein entsprechender Kultverein nachgewiesen ist, ist die des dreimal großen Hermes (trismegistos), in der der offenbarende Gott der ägyptische Tot (= Hermes) ist und in der ein großer Heiland-Prophet die Offenbarung übermittelt. Leider sind die erhaltenen Schriften des Corpus Hermeticum sehr spät (3.—4. Jhrh. n. Chr.), und die Untersuchung über das wohl bedeutend höhere Alter des Systems ist noch nicht geklärt. — Im ganzen werden die Fragen, die das Verhältnis des Urchristentums zu den Mysterien behandeln, gegenwärtig viel behandelt, Hauptfragen der ntlichen Wissenschaft liegen auf diesem Gebiete. Jesus gehört sicher ganz und gar nicht in die Mysterienfrömmigkeit hinein, aber Paulus und Johannes zeigen starke Berührungen mit ihr. Wie sind diese (z. B. Lehre und Vorstellung vom Gottmenschen, von Pneuma, Askese, Erlösung und Vergottung, Gottesschau und unio mystica mit Christus oder mit Gott) zu beurteilen? Liegt analoge Entwicklung oder wesentliche Verwandtschaft vor? Und wie weit geht diese über die Namen hinaus zu den Sachen? — Darüber, daß die Mysterienfrömmigkeit und der Synkretismus auf das spätere Christentum eine ungemeine Einwirkung gehabt haben, besteht kein Streit. Dies spätere Christentum, namentlich das des Ostens, ist geradezu eine Mysterienkirche geworden.

4. Astrologie und Magie. In der Zeit des Hellenismus war nicht nur der Glaube im Anschwellen, sondern auch der Aberglaube. Vor allem

sind Astrologie und Magie zwei Kinder des Weltsynkretismus; sie drangen im Gefolge der orientalischen Götter unwiderstehlich in den Westen. Uralte Spekulation des Orients kam in der Astrologie zu den Griechen und Römern. Die klassische Zeit des Griechentums hatte die Sternweisheit noch nicht gekannt, kaum schwache Spuren finden sich in ihr von dem Glauben, daß das Schicksal und die Art eines Menschen bestimmt werde durch die Stellung der Gestirne bei seiner Geburt. Zwischen Alexander und Augustus kämpft sich der Sternenglauben bis zu einem unbestrittenen Siege durch. Und in diesen ersten Jahrhunderten des Hellenismus kommt mit der Astrologie auch deren lebendiger Träger, der Chaldaeus oder mathematicus, in die Länder des Mittelmeeres und findet lebhaften Zuspruch. Schon 139 v. Chr. wurden die Astrologen zum ersten Male aus Rom gewiesen. Eine sehr zahlreiche astrologische Literatur hat der Hellenismus geschaffen, und sie ist zum guten Teile durch byzantinische Vermittlung auch erhalten. In die Theologie und Philosophie der Stoa ist die Astrologie, allerdings nicht ohne Widerspruch, eingedrungen: der Einfluß des Orients war in dieser Schule immer sehr stark. Der Glaube, daß die Gestirne mächtige belebte Wesen seien und daß ihr Einfluß das Schicksal bestimme (κοσμοκράτορες Eph 6, 12; ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου 1 Kor 2, 8), bedingt einen starken Glauben an die Heimarmene, das Fatum: die „leuchtenden Waffen der Heimarmene" sind eben die Gestirne.

Omnia fata regunt, certa stant omnia lege ist aber nur für die wenigsten Menschen ein Trost, für die allermeisten bedeutet es einen starken, unheimlichen Druck. Um ihm zu entgehen und um aus dem Gefühl herauszukommen, willenlos der Herrschaft von Schicksalsmächten verfallen zu sein, griff man zur Magie. Diese ist an sich kein Erzeugnis des Weltsynkretismus, jedes Volk kennt von den Anfängen seiner Kultur an Zauber und Zaubermittel, die meist mit einem sehr ursprünglichen Animismus, dem Glauben an die Wirksamkeit von guten und bösen Geistern verbunden sind. Geister aller Stufen und von verschiedener Kraft sollen durch die Magie in den Dienst des Wissenden und Kundigen gezwungen werden; mit ihrer Hilfe will er den Zwang brechen, der auf ihm lastet, Glück, Gesundheit, Reichtum, Liebe, Kinder, des Feindes Mißerfolg und Vernichtung erlangen. In der Zeit des Hellenismus nimmt das Zauberwesen neuen großen Aufschwung, weil der gesteigerte Verkehr der Völker untereinander auch einen Austausch auf dem Gebiete des Zauberwesens mit sich bringt, und den Westländern Kenntnis der alten, hochentwickelten Magie des Ostens übermittelt; Babylon und vor allem Ägypten führen Zauber und Zaubermittel in den Westen aus. Viele erhaltene kleine und große Zauberpapyri geben uns eine Vorstellung von synkretistischem Zauberwesen. Im eigentlich griechischen Stammgebiet ist neben Thessalien besonders Ephesus als Sitz und Ausgangspunkt der Magie bekannt (Apgsch 19, 19 f.).

5. Der Wunderglaube. Die Magie setzt einen starken ungebrochenen Wunderglauben voraus. Sie muß mit dem Hereingreifen übermenschlicher Mächte als etwas Alltäglichem und Sicherem rechnen. Und in der Tat: wenn wir an die hellenistische Welt herantreten, so finden wir sie voll

Wunderglaubens, schrankenloser, alles überspringender superstitio. Diese Zeit religiöser Erweckung hat auch wieder bewiesen, daß das Wunder des Glaubens liebstes Kind ist. Auch die oberen Schichten, die in der Bildung und Stimmung der Philosophie lebten, waren keineswegs über den Wunderglauben hinausgewachsen, der selbst in der ursprünglich stark rationalen Stoa seit Posidonius († um 50 v. Chr.) seinen Einzug gehalten hatte. In einer so wundersüchtigen und offenbarungsgläubigen Gesellschaft wird dann weiter auch das Eingreifen der Gottheit in das Menschenleben durch Offenbarungen, Orakel, Zeichen, Träume als etwas Gewöhnliches erlebt werden. Die Mantik blüht, auf Träume und Zeichen wird sorgfältig geachtet, zum Seher geht man und läßt sich von ihm Glücks- und Unglückslose erklären, oder man lauscht den göttlichen Stimmen, die im eigenen Inneren wach werden. Mit der Mantik ist auch die gottgewirkte Ekstase eng verbunden.

Das ist der Boden, auf dem wir das korinthische Christentum, wie es Paulus schildert, verständlich finden, desgleichen die breite und liebevolle Überlieferung der Wundergeschichten, wie sie in den Evangelien, auch in der Apgsch und vor allem in den apokryphen Apostelakten vorliegen. Ekstase und Prophetie im alten Christentum gliedern sich, von hier aus angesehen, in das Zeitbild ein. Ein Schriftsteller wie Tacitus zählt die Prodigien auf, die sich bei der Eroberung Jerusalems ereigneten, nicht anders als der Jude Josephus (Tacit., Hist. V 13; Joseph., Jüd. Kr. VI 5, 3); derselbe Tacitus erzählt an bekannter Stelle (Hist. IV 81) zwei Wunder, die Vespasian in Alexandria verrichtete: diese Wunder erinnern auf das stärkste an evangelische Berichte. Sueton rahmt das Leben der von ihm behandelten Kaiser in die Prodigien ein, die sich bei ihrer Geburt und bei ihrem Tode ereigneten (z. B. Cäsar 81, August. 94—98 u. a.), wie in den Evangelien Geburt und Tod des Gottessohnes von Wunderzeichen begleitet werden (Mt, Lk, vgl. auch Mk 15, 38). Epiktet sagt (Dissert, III 22, 22), die Verbannung könne dem wahren Kyniker nicht schaden, „denn wo immer ich hingehe, dort ist die Sonne, dort der Mond, dort die Sterne, dort sind Träume, Wahrzeichen, der Verkehr mit den Göttern".

§ 47. Der Kaiserkult

1. Die Reform des Augustus. Noch etwas Wichtiges müssen wir herausheben, ehe wir diese sehr kurzen Andeutungen über die Religion des späteren Hellenismus abbrechen. Der Synkretismus ist, wie schon gezeigt, bezeichnend für die Frömmigkeit und vor allem auch für die Kultübung im Osten wie im Westen. Rom selber kann sich dem Synkretismus nicht entziehen. Schon am Ende der Republik ist die starke Erschütterung der einheimischen Religion unverkennbar, und noch in den Zeiten der Republik wurden von Staats wegen fremde Kulte in Rom eingeführt. Aber mit dem Prinzipat, der einer langen, greuelvollen Zeit der Unruhe, des Bürgerkrieges und der allgemeinen Auflösung ein Ende macht, beginnt eine starke nationalrömische Bewegung, deren Ziel die Wiedererweckung der väterlichen Religion ist. Der Kaiser und seine Familie, der ganze Hof gehen

mit gutem Beispiel voran, Augustus selber wird pontifex maximus, die Gesetzgebung greift ein, die Kunst und die Literatur stellen sich auch auf religiösem Gebiete in den Dienst nationalrömischer Ideale. Daß die Frömmigkeit des einzelnen Bürgers ihre Befriedigung noch in andern Kulten als dem der Staatsgötter und der Schutzgötter des julischen Hauses fand, machte dabei nichts aus; der Polytheismus ist hier duldsam, nur mußte der betreffende Bürger sich nicht weigern, gegebenenfalls auch den Göttern des römischen Staates seine Verehrung zu erweisen. Und auch von den Provinzialen konnte diese Verehrung gefordert werden. Sie behielten ihre heimischen Götter bei, mußten aber den Göttern des Staates, wenn nötig, die gebührende Ehrfurcht im Kulte beweisen. Weigerung war ein schweres politisches Vergehen, es war laesa majestas populi Romani. Schon durch diesen Kult der Staatsgötter Roms wurde ein gewisses, einigendes religiöses Band um alle Bewohner des Imperiums geschlungen, und dieses selber erhielt eine religiöse Weihe. Bereits im 2. Jhrh. v. Chr. haben die kleinasiatischen Griechen begonnen, der göttlich verehrten Stadt, der diua Roma, Tempel zu erbauen und Opfer darzubringen. In der Zeit des Prinzipates aber kam dann ein Kult auf, der vor allen geeignet war, für alle Bewohner des Reiches, römische Bürger und Provinzialen, die Grundlage einer religiösen Einigung zu bilden, welcher Nation auch immer sie angehörten und welchen Göttern immer sie von Haus aus opferten. Das war der Kaiserkult.

2. Die Ursprünge des Herrscherkultes. Schon die klassische Zeit des Griechentums hatte die Vergötterung, die religiöse Verehrung von Menschen gekannt, und zwar im Heroenkultus. Hervorragende Wohltäter des Staates, dann Städtegründer sind heroisiert worden, und auch in begrenzteren Kreisen als denen des hellenischen Stadtstaates sind teure und hochverdiente Menschen nach ihrem Tode als Heroen verehrt worden. Ein leuchtendes Beispiel dafür ist die Verehrung Platons in dem Kreise seiner ältesten Schüler, und schon sein Neffe und Nachfolger in der Akademie, Speusippos, hat die Erzählung verbreitet, Platon sei der Sohn des Apollon gewesen. Auch ist schon vor Alexander dem Großen den Hellenen der wahre Herrscher als halbgöttlich gezeichnet worden (in Platons Staat).

Im Orient ist die Verehrung lebender Menschen uralt. Die Herrscher sind bei den führenden Völkern des Ostens von göttlicher, nicht menschlicher Art. So ist der Pharao, d. h. der jeweils herrschende König, nicht der Sohn seines Vaters, sondern der des Sonnengottes, der ihn mit der irdischen Mutter gezeugt hat, und „der gute Gott“ ist schon im alten Reiche, also von etwa 3000 ab, einer der häufigsten Titel des Königs. Ebensoweit hinauf läßt sich in Babylon der allgemeine Brauch verfolgen, den Herrschern und ihren Statuen göttliche Ehre zu erweisen. Später haben die Perser ihre Könige mit den Göttern zusammengebracht und sie dementsprechend verehrt. Dann kam Alexander mit seinem unglaublichen, märchenhaften Siegeszuge. Auf die Griechen und die Orientalen hat seine Heldengestalt in ihrer Jugendlichkeit, Schönheit, ihren Erfolgen tiefen Eindruck gemacht, von dessen Fortleben die Literatur aller Völker Zeugnis

ablegt. Schon seine Zeitgenossen haben begonnen, seine Person ins Übermenschliche zu zeichnen. Hinzu kam dann weiter als sehr wichtig, daß Alexander als der Erbe der alten asiatischen Großkönige und der Pharaonen von den Orientalen ohne weiteres als Gott angebetet wurde und daß er diese Verehrung annahm. Nach seinem Tode sind die Diadochen auch hierin seine Erben und Nachfolger gewesen. Das gilt vor allen von den Ptolemäern, bei den ersten angefangen, aber auch von den Seleukiden und andern hellenistischen Dynastien. Den Demetrius von Phaleron haben sogar die Athener als μόνος θεὸς ἀληθινός gepriesen und verherrlicht: Athenäus VI 253 C (wo uns auch der sehr beachtenswerte Hymnus auf Demetrius aufbewahrt ist). Merkmale des Herrscherkultes in den Diadochenhäusern sind auch die Beinamen der Könige, wie Theos, Soter, Euergetes, Epiphanes.

3. Der Kaiserkult. Das Erbe der Diadochen traten die Römer an. Über die geplagte, nach Frieden sich sehnende Welt kam nach äußeren Kriegen, Revolutionen, Bürgerkriegen, Proskriptionen, Beraubungen und Verwüstungen endlich mit der Schlacht bei Actium der Friede. Die Bewohner des Ostens hatten alsbald das lebhafte und dankbare Gefühl, daß die alte Zeit des Unheils abgeschlossen, die neue Zeit des Heils angebrochen sei, und sie, die seit langem gewohnt waren, auch ihre schwachen und schlechten Könige als Götter zu ehren, haben ihren großen Wohltäter Augustus ohne weiteres als Soter und Gott gepriesen und dankbar angebetet. Aber auch in Rom selber sind die entsprechenden Stimmen nicht ausgeblieben. In der 4. Ekloge sieht Vergil unter Augustus bei der Geburt eines nicht näher bezeichneten göttlichen Kindes das goldene Zeitalter, die messianische Zeit, angebrochen, Ecl. I 6 ff. nennt er Augustus geradenwegs Gott und will ihm als einem Gotte Kult darbringen. In Rom und überhaupt auf lateinischem Boden wurde der Kaiserkult in der Form geregelt, daß nicht der lebende Kaiser, sondern sein genius, d. h. sein und des julischen Hauses Schutzgottheit, kultische Verehrung empfing, der Einzelkaiser erst nach seinem Tode, wenn er durch Senatsbeschluß konsekriert, zum diuus erklärt worden worden war (wie Cäsar, Augustus, Claudius, Vespasian ...). Im Osten aber wurde ohne weiteres dem lebenden Kaiser als solchem göttliche Verehrung dargebracht. Selbst die Juden hatten einen gewissen Ersatz des Kaiserkultus (und des Kultus der diua Roma), indem alltäglich zweimal (zusammen ein Stier und zwei Lämmer) „für den Kaiser und das römische Volk" geopfert wurden. Auf heidnischem Boden bestand die Verehrung der Kaiser, der lebenden wie der diui, in der Errichtung von Tempeln und Priestertümern, in der Darbringung von Opfern, in der Veranstaltung von Spielen.

4. Die Christen und der Kaiserkult. Der Kaiserkult hat für die alten Christen eine doppelte Bedeutung gehabt. Einmal eine negative: er war das Gebiet, auf dem der Staat und die junge Kirche unausbleiblich und heftig zusammenstoßen mußten. Die Weigerung der Christen, beim Genius des Kaisers zu schwören, den diui und dem Bilde des lebenden Herrschers Opfer darzubringen, wurde vom Staate und der loyalen Bevölkerung als

religiöses (Sakrileg) und politisches Vergehen (laesa majestas) empfunden. Die Ausnahmestellung, die den Juden zugestanden war, konnte den Christen nicht zuerkannt werden. Von der Zeit Domitians ab begann hier der Kampf, die Johannesapok ist das älteste Dokument dieses Zusammenstoßes.

Die andre Bedeutung des Kaiserkultes für das Christentum ist positiv und besteht in der Herübernahme einer Fülle von Anschauungen und Ausdrücken aus dem Kulte des dominus ac deus in den des himmlischen kyrios.

§ 48. Die Philosophie der Griechen

Die Anschauungen vom religiösen Leben der frühen Kaiserzeit bleiben unvollständig, wenn nicht auch noch die religiöse Prägung der Philosophie betrachtet wird. Die Frömmigkeit und das Weltbild, auch die Sittlichkeit einer breiten Schicht in den oberen Ständen wurde durch die religiösen und ethischen Anschauungen bestimmt, die die Philosophie darbot. Diese Philosophie wirkte aber auch sehr stark auf die Religion des Synkretismus ein, die griechische Weltweisheit ist, in Scheidemünze des täglichen Verkehrs ausgeprägt, eine große Macht in der Welt damals gewesen, und man darf nicht zwischen dem Glauben und Aberglauben der großen Masse einerseits und der Geheimreligion der Gebildeten andrerseits scheiden.

Für die religiöse Neubelebung der Kaiserzeit kommen vor allem die Stoiker und die Platoniker in Betracht, und diese beiden großen Schulgemeinschaften haben religiöse und sittliche Anschauungen von großem Werte und tiefem Gehalt herausgebildet.

1. Die stoische Theologie. Die Lehre der Stoa ist von Haus aus ein stark materialistisch gefärbter monistischer Pantheismus. Die Welt ist für die Stoiker ein großer einheitlicher Zusammenhang. Alles, was da ist, ist körperlich, auch die Seelen sind stofflich, ebenso die Eigenschaften, die die Dinge an sich tragen, und die πνεύματα, Hauche und Luftströmungen sind, die von den Dingen ausgehen. Es gibt aber feinere und gröbere Stoffe, und die feineren durchdringen die gröberen: Feuer das Eisen, die Seele den Leib. Der große, einheitliche Zusammenhang der Welt wird durchdrungen von dem höchsten und feinsten Stoffe, der göttlichen Weltseele. Die göttliche Urkraft ist das Pneuma schlechthin, Äther und Urfeuer, die in der Physik der Stoa eins sind. Das Urfeuer verwandelt sich in einen luftartigen Dunst, und aus diesem gehen die vier Elemente hervor: erstens das Wasser, aus diesem schlägt sich die Erde nieder, ein Teil des Wassers verdunstet und bildet die Luft, und aus dieser entzündet sich das irdische Feuer. In der Einheit und Gesetzmäßigkeit der Welt wirkt sich die immanente stoische Gottheit aus. Alles entsteht und vergeht nach Gesetz, wird durch die Weltseele bestimmt, die im Kausalnexus der Dinge immer tätig ist. Streng teleologisch ist daher die Weltbetrachtung der Stoiker, sie gibt nichts dem Zufall anheim, sondern läßt alles durch die Weltvernunft geschehen. Auch auf die Fragen, warum es Kriege und Krankheiten, Unkraut und Ungeziefer gebe, haben die Stoiker

Antworten gewußt. Gott, die Weltvernunft, ist ihnen eine Vorsehung, eine πρόνοια, die Welt ein κόσμος, ein wohlgeordnetes Ganzes. In stetem Wechsel der langen Weltperioden, an deren Ende jeweils der bestehende Kosmos in ungeheurem Weltenbrande zugrunde geht, läßt die Gottheit die vielgestaltige Welt immer wieder in sich, die Gottheit, zurückgehen und setzt sie immer wieder aus sich heraus (ἐκπύρωσις und διακόσμησις). Die neue Welt ist jeweils die genaue Wiederholung der früheren, alle Dinge, Personen, Vorgänge wiederholen sich. In jedem der großen Weltenjahre belagern also die Hellenen Troja um des schönen Weibes willen, trinkt Sokrates den Schierlingsbecher und wird Alexander geboren. — Ordnung, Zweck und Schönheit der Welt haben die Stoiker kräftig betont; sie haben Gott selber als den λόγος bezeichnet und haben aus ihm eine Reihe von λόγοι σπερματικοί hervorgehen lassen, die für die Erscheinungen der Welt zugleich Stoff und Form sind.

Die Stellung zur Volksreligion war bei der Stoa nicht einheitlich. Die Mythen mit ihren groben Vermenschlichungen der Göttergestalten und des Götterlebens haben sie schroff kritisiert ebenso wie auch die Götterbilder und den ihnen dargebrachten Kult. Aber sie hielten doch wieder an der Volksreligion fest, indem sie durch Allegorese der Mythen in den Göttern die große Weltseele ihrer Schule und die dem Logos untergeordneten Kräfte erkannten, und in den Göttergeschichten tiefsinnige Verkleidungen kosmischer oder ethischer Wahrheiten wiederfanden (vgl. S. 197 f.).

Die jüngere Stoa (die der Kaiserzeit), auch schon die mittlere (Posidonius) haben unter dem Einfluß der mächtigen religiösen Zeitströmung dem Dualismus in ihrem System mehr Raum gegönnt, als es Zenos und Chrysipps alte Schullehre tat, sie haben auch von der Seele und ihrer Eigenart, ihrem Wesen und ihrem Werte im Gegensatz zum Leibe geredet, und die Gottheit in schärferen Gegensatz zur Welt gebracht. Diese jüngeren Vertreter der Stoa haben der Seele, die nach echtstoischer Lehre keine persönliche Unsterblichkeit haben kann, sondern ins All zurücktritt, doch eine begrenzte Unvergänglichkeit gegeben: die Seele des Weisen kehrt, vom Leibe befreit, in den Himmel zurück und weilt dort, ihrer selbst bewußt, in Frieden, Freude und Erkenntnis, alle Geheimnisse der Natur durchdringend, eine unbestimmt lange Zeit, solange nämlich, bis am Ende der großen Weltperiode alles Einzeldasein in den großen Schoß der Gottheit zurückkehrt, um aufs neue geboren zu werden.

2. **Die stoische Ethik.** In der Behandlung und Darstellung der Ethik lag die Hauptstärke der stoischen Schule. Was ist das Gute an sich und die Glückseligkeit, und was ist die sittliche Aufgabe des Menschen? Das höchste Gut und die Glückseligkeit liegen in dem, was der Natur des Menschen gemäß ist. Für den einzelnen aber ist das das Naturgemäße, was mit der allgemeinen Weltvernunft, mit dem Gange und dem Gesetze des Weltganzen übereinstimmt. Die Tugend besteht darin, daß der Mensch in der Übereinstimmung mit der Natur, der φύσις, lebt. Dieses Leben nach der Natur ist nun aber nicht etwa so zu deuten, als ob damit ein Genießen des rein Menschlichen, ein behagliches Leben im schönen Gleich-

gewicht der Triebe gemeint sei. Denn die Natur, die wahre, eigentliche Grundbestimmtheit des Menschen ist nur in seiner Vernunft zu suchen, und tugendhaft, der Natur gemäß zu leben, heißt der Vernunft gemäß zu leben, die ja auch das Prinzip der allgemeinen Weltordnung ist. Die Tugend allein ist ein Gut, das höchste Gut, nur in ihrer Ausübung besteht das wahre Glück. Ein wirkliches Übel, das Übel an sich, ist nur das Böse, die κακία. Alle andern Dinge sind Adiaphora, so sehr auch die Menschen in ihrem Wahnglauben nach ihnen streben oder ihnen zu entfliehen trachten: Gut, Ehre, Kind und Weib, Amt, Gesundheit, Leben und Leib einerseits, Krankheit, Schmerz, Verbannung, Armut, Schande und Tod andrerseits. Der Mensch besteht aber nicht bloß aus der Vernunft, obwohl diese sein ἡγεμονικόν ist, sondern er hat in sich eine Fülle von Trieben, die der Vernunft widerstreiten, vernunftlos sind. Diese dürfen nicht einfach gemäßigt und im Gleichgewicht gehalten werden, sondern sie müssen unterdrückt werden. Nur so wird die Apathie und Ataraxie erreicht, das stoische Ideal, die Freiheit des Weisen.

Sehr stark negativ, weltabgewandt ist also die stoische Ethik, wo sie in ihrer vollen Strenge und Folgerichtigkeit erscheint. In der Praxis freilich haben die Stoiker sehr viel abstreichen und mildern müssen, und sie haben durch eine eingehende Abstufung der Adiaphora sich auch theoretisch die Möglichkeit geschaffen, in und mit der Welt zu leben. In ihren großen Grundsätzen der Gerechtigkeit und der Menschenliebe fanden sie die Brücke zu tätiger, schöner Wirksamkeit innerhalb der Mitmenschen. Insbesondere in der jüngeren Stoa hat die Ethik auch einen ergreifenden positiven Inhalt bekommen. So hat Seneca ein Ideal des Weisen gezeichnet, das als ein Höhepunkt edlen, geläuterten Menschentums anzusehen ist: Treue und Güte gegen die Freunde, Versöhnlichkeit und Milde gegen die Feinde, Mäßigung, Pflichttreue im öffentlichen Leben und in der Familie, Geduld und Willensstärke, Selbstbeherrschung und Tapferkeit, Liebe gegen alle Menschen, Freigebigkeit — sind ein paar große hervorstechende Züge dieses Ideals; vgl. Ausführungen, wie Seneca, epist. 120, 10—15. Und nach diesem sittlichen Ideal des Weisen wurde auch der Gottesbegriff gestaltet. Eines von den ganz großen Worten Senecas, um derentwillen er der Kirche so lange Zeit hindurch als ein heimlicher Christ galt, lautet: si deos imitaris, da et ingratis beneficia; nam et sceleratis sol oritur et piratis patent maria (De beneficiis IV 26, 1).

Die Höhe des Ideals, überhaupt auch nur der Weg zu ihm, war indes nach stoischer Meinung und Erfahrung nur sehr wenigen möglich. Wohl entspringen die niederen Affekte bloß einem Fehler des Urteils, sie gehen hervor aus der falschen Meinung über das, was ein Gut und was ein Übel sei. Die Stoa folgt hierin dem ungemein weit verbreiteten Rationalismus der griechischen Philosophie, der uns so merkwürdig, fast unbegreiflich anmutet. Aber es ist nach der Erfahrung der Stoiker doch ungeheuer schwer, dem Menschen die wahren Begriffe über gut und böse beizubringen. Und so steht die Vollkommenheit des wahren Weisen, der immer ganz vereinzelt und einsam sein wird, im Gegensatz zu der unsag-

baren, vollendeten Torheit der Menge. Nur der Weise versteht es, zu gehorchen und zu herrschen, nur er ist ein guter König, Feldherr, Redner, Dichter, Steuermann, Handwerker, nur er kennt Dankbarkeit, Freundschaft, Liebe und Güte, er ist der einzige wahre Fromme, Priester, Freund und Liebling der Götter (vgl. den bekannten Spott des Horaz, Satir. I 3, 124—142 und Epist. I 1, 106—108). Aber die ganz erdrückende Menge der Menschen ist töricht, tappt in der Unwissenheit herum. Zwischenstufen, Grade gibt es nicht, denn nach der stoischen Ethik ist der Mensch entweder ein Weiser, dann auch immer ganz und vollkommen, oder er ist ein Tor, und zwar auch dann ganz. Ein herber, schroffer Pessimismus geht durch die Stoa, auch durch ihre mildesten, menschlichen Vertreter hindurch (vgl. Seneca, De beneficiis I 10, 1—3, De ira II 8—10). Er erreicht nicht den des Paulus, Röm 1—3, aber doch den des IV Esra und der ernsten Pharisäer. Nur wenige Menschen kommen spät, nach langem Irrtum, zur Erkenntnis der Wahrheit und damit zur Tugend. Verschwindend gering ist die Zahl dieser Weisen: Sokrates, Zeno, Diogenes, Antisthenes, Cato; alle übrigen sind Toren, auch wenn alle Menschen sie preisen, wie den Homer und Alexander.

3. Weltbürgertum der Stoa. Mit diesem strengen Urteil der Stoa verträgt sich aber ihr weitherziger Universalismus und ihr Weltbürgertum. Es zeigt sich darin, daß die Stoa nicht im altgriechischen Stadtstaate, sondern im Weltreiche entstanden ist. Auch waren die Stifter und die großen Häupter der Schule keine echten Griechen: Zeno, Sohn des Mnaseas (= Manasse?) war ein Kypriote, Chrysipp stammte aus dem für griechische Ohren so fatal klingenden Soloi in Kilikien, Posidonius war ein Syrer, Musonius ein Etrusker, Epiktet ein phrygischer Sklave, Seneca ein Spanier. Auf jeden Fall war die stoische Philosophie, die über den altgriechischen Gegensatz von Hellenen und Barbaren grundsätzlich hinwegsah, vor allem geeignet, in der Zeit des römischen Weltreiches die Grundlage einer kosmopolitischen Weltanschauung und Ethik zu bilden. Die Weisheit ist für sie nicht an bestimmte Völker und Stände gebannt, in allen Menschen lebt der Gott, er ist ihr Vater, und sie sind untereinander Brüder: συγγενεῖς, ἀδελφοὶ φύσει, Διὸς ἀπόγονοι (Epictet, Dissert. I 13, 4), sie sind eine Herde, geweidet von einem Hirten, dem allen gemeinsamen Gesetze der Vernunft (πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος, ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης Plutarch, De uirtute Alexandri I 6, p. 329 B). So ist denn auch die Stoa im römischen Reiche zur Zeit der späteren Republik und des älteren Kaisertums durchaus die herrschende Schule; sie hat im 1. Jhrh. v. Chr. einen Mann wie Posidonius, im 1. Jhrh. n. Chr. Namen wie Musonius, Seneca, Epiktet, und im 2. Jhrh. einen Mark Aurel aufzuweisen.

4. Die Akademie. Neben der Stoa kommt von den großen Philosophenschulen für die religiöse Bewegung der frühen Kaiserzeit nur noch der Platonismus in Betracht. Der Peripatos und die Schule Epikurs stehen für unsere Fragen beiseite. Der Einfluß Platons war in den ersten

Jahrhunderten des Hellenismus stark zurückgetreten; zu neuem Leben hat ihm erst die mittlere Stoa verholfen, Panätius und dann vor allem Posidonius, der den Timäus Platons kommentierte. Je länger je mehr gewinnt in der Kaiserzeit der Platonismus an Boden, teils unmittelbar, teils durch stoische Vermittlung. Seine große mystische Frömmigkeit, sein erhabenes Weltbild, sein Seelenglaube wirkten immer stärker ein, und im 2. Jhrh. n. Chr. erlebt der religiöse Platonismus eine Wiedergeburt, und seine erneute Gestalt, in der er sich bereits stark eklektisch und synkretistisch zeigt, führt hinüber zu der großen geistigen Bewegung, in der die müde gewordene Antike ihren philosophischen und, wenn man will, auch ihren religiösen Abklang fand, zum Neuplatonismus. Im ersten nachchristlichen Jahrhundert hatte der Platonismus keine bedeutenderen, selbständigen Vertreter, im 2. Jhrh. aber finden wir in seinen Reihen als bekanntesten Plutarch von Chäronea († vor 130), nach ihm Galen, den bekannten Arzt, weiter den Christenbestreiter Celsus, dann Apuleius von Madaura, Numenius von Apamea, Maximus von Tyrus.

Bei den Akademikern steckt der Dualismus vom Anfang sowohl in der Metaphysik wie in der Ethik. Der oberen lichten Welt der Ideen, der Gottheit selber, steht bei Platon die trübe Welt des irdischen Daseins gegenüber. Die obere Welt der Ideen ist ewig, unveränderlich, unentstanden, sie ist das einzige wirkliche Sein. Die irdische Welt ist nur eine unvollkommene Abschattung der oberen Welt der Ideen und hat ihr Dasein nur in der Abhängigkeit von ihr. Sie ist kein wirkliches Sein, sondern ein stetes Fließen und Werden. Wohl reden auch die Platoniker vom Kosmos und seiner Schönheit und Zweckmäßigkeit, wie ihr Meister sie gepriesen hatte (Timäus, vgl. dort besonders den Schluß). Im Dasein des Kosmos und in der irdischen Schönheit spiegelt sich himmlische Schönheit wieder. Aber doch nur in unvollkommener Weise: wie auf der Wand der Höhle die undeutlichen Schattenrisse der Vorübergehenden sichtbar werden, so wird das Sein der Ideen im Werden der Sinnenwelt erkennbar. Die wahre Wissenschaft hat es nicht mit der Sinnenwelt und ihren Erscheinungen zu tun, sondern nur mit dem wahren Sein; auf jene gehen bloß die „Meinungen" (δόξαι).

Die Seele des Menschen gehört als ein rein geistiges Wesen der oberen Welt an. Sie ist einfach und unteilbar, die reine Kraft des Denkens und Erkennens. Infolge einer Notwendigkeit, die Platon an verschiedenen Stellen verschieden erklärt, tritt die Seele in das irdische Leben ein, als fremder Gast bezieht sie die Wohnung des Leibes. Ihr Ziel ist, der Verbindung mit Leib und Sinnenwelt wieder ledig zu werden und in die obere Welt zurückzukehren. Das geschieht aber nicht einfach durch den Tod des Leibes, sondern orphischen Lehren folgend, nimmt Platon für die Zeit nach dem Tode ein körperloses Zwischendasein an, in dem die Seelen an Straforten der Unterwelt die Sünden abbüßen, die sie im irdischen Dasein, in der Verbindung mit dem Leibe, begangen haben. Aus der Unterwelt entlassen, wird die Seele aufs neue eingekörpert. Und zwar besteht ein ursächlicher Zusammenhang zwischen der neuen Einkörperung und dem früheren Erden-

dasein der Seele. Sie erhält einen Leib und eine Daseinsform, die der in ihrem früheren Leben erreichten Beschaffenheit entspricht, und sie kann dabei sogar bis in einen Tierleib hinabsinken.

Ihr wahres Ziel ist aber bei allen Daseinsformen, die sie annehmen muß, immer das eine: aus der Welt freizukommen. Das geschieht dadurch, daß sie sich innerlich immer mehr und mehr von dem irdischen Dasein loslöst. Im Erkennen soll sie das Wahre und Gute erfassen, dann wird sie die Kraft bekommen, in die obere Welt zurückzukehren. Die Seele des wahrhaft Weisen, des Philosophen, dringt in der Erkenntnis und Betrachtung, in der Abkehr von dem verwirrenden Treiben des Tages schon auf Erden bis zum Reiche der Ideen vor; und im mystischen Enthusiasmus die letzte Grenze überspringend, kann sie in seltenen, seligen Augenblicken schon jetzt das ewige Leben im Reiche der Gottheit kosten. Nach dem Tode aber kehrt die Seele eines solchen Weisen in ihre wahre Heimat zurück, um dort ihrer selbst bewußt, unkörperlich, ewig zu leben. Die persönliche Unsterblichkeit der Menschenseele verkündet Platons Lehre. Und dualistisch ist wie sein Weltbild und sein Seelenglaube auch seine Ethik: das Heil der Seele liegt in der Abkehr von der Sinnenwelt.

5. Gemeinsame Anschauungen von Stoa und Akademie. Die Lehren und die Frömmigkeit Platons sind in der Kaiserzeit wieder lebendig geworden, die obengenannten Männer sind ihre Träger gewesen, und die mittlere und jüngere Stoa hat sich von der Akademie beeinflussen lassen. Sehr wichtige Anschauungen und Stimmungen sind der jüngeren Stoa, wie wir sie etwa in Seneca vertreten finden (bei dem der Einfluß der Akademie sehr stark ist) und dem späteren Platonismus, der seinerseits wieder mit dem sogenannten Neupythagoräertum in inniger Verbindung steht, gemeinsam: ein pessimistisches Urteil über die umgebende Welt; eine hohe Wertschätzung der Einzelseele; Sehnsucht nach Erlösung, nach seligem, jenseitigem Leben; ein starker geistiger Monotheismus; Gott ist erhaben über die Welt, die er schön und weise geschaffen hat, man muß ihm vertrauen und sich in seinen Willen ergeben; Gott wird nicht verehrt durch Kultus und Opfer, sondern durch Erkenntnis und Tugend; die alten Gemeinschaftsformen der Antike, Staat und Familie, sind stark entwertet, Individualismus und Menschentum, Zurückziehung des Weisen auf sich selber wird verkündet.

6. Die Popularphilosophie. Als Plato, Aristoteles, Epikur, auch Zeno in Akademie, Peripatos, Stoa und Kepos ihre Schüler sammelten, war die Beschäftigung mit der Philosophie etwas Aristokratisches gewesen. Kleine Kreise von Auserwählten waren in den vier Schulen zu Athen zusammengetreten und hatten sich in zurückgezogener Arbeit an der Philosophie erfreut und gebildet. Das ward gründlich anders im Zeitalter des Hellenismus. Wohl behielten die vier großen Schulen in Athen durch eigenes Vermögen, das sie aus Stiftungen besaßen, ihre Bedeutung bei und machten Athen zu einer einzigartigen Universitätsstadt. Aber es traten andere Städte mit Athen in Wettbewerb, Pergamon, Alexandria, Rhodos u. a., später sehr stark Rom, die Philosophie bürgerte sich auf diese Weise auch an andern Brennpunkten hellenistischen Lebens ein und gewann so an

Ausdehnung. Sodann aber führte, was noch wichtiger ist, die gehobene Allgemeinbildung des Hellenismus, das Streben nach Wissen dazu, daß die Philosophie sich der Volksaufklärung und der Volkserziehung zuwandte. Es kam hinzu, daß in der Philosophie die hohe Spekulation sehr bald versagte und daß sie darum sich den praktischen Fragen der Ethik zukehrte. Das ist schon bei den zwei jüngeren Schulen gegenüber den beiden älteren (Akademie und Peripatos) in ihren ersten Anfängen zu beobachten. So begann die Philosophie sich werbend an die breite Öffentlichkeit zu wenden. Die alten Kyniker (Diogenes) waren die ersten, die auf der Gasse und dem Markte den Mitbürgern die Art des rechten Philosophen lebendig vor Augen führten. Ihnen folgten die jüngeren Kyniker, die in ihrer Philosophie nur ein Absenker der stoischen Schule sind. Und der philosophische Wanderprediger, der heimatlos und ohne Besitz umherzog, angetan mit dem Tribon, dem abgeschabten Philosophenmantel, einen Stecken in der Hand, wurde eine bekannte Figur auf Markt und Straße. Eine kernige Moral in kräftigen Sätzen lehrte er das Volk, und er zeigte ihre Verwirklichung an seinem Beispiele. Auch eine besondere Literaturgattung, die Diatribe (διατριβή=Unterhaltung) wurde von den Kreisen der Popularphilosophie hervorgebracht. Sie pflegte nicht mehr die von der älteren Philosophie übernommene Gattung des Dialogs, sondern gab den populär-philosophischen Schriften eine neue, viel weniger vornehme, aber doch, wenn gelungen, sehr packende Form. Der Schriftsteller (oder Redner) kann sich in keinen wirklichen Dialog mehr einlassen, da seine Hörer, schlichte Leute auf dem Markte, ihm nicht zu antworten wissen. Auf die lebhafte, an den Mann dringende Form der Frage will er nicht verzichten, aber die Antwort muß er sich selber geben. So wird die Diatribe ein halbierter Dialog, mit Selbstantworten, auch Selbsteinwürfen. Und starke Mittel der niederen Rede geben dem Wort Nachdruck: schonungslose Offenheit, die vor keiner Unhöflichkeit zurückschreckt, vulgäre Ausdrücke des alltäglichen Lebens, derber, oft niedriger Scherz, Anekdote und Witzwort. Inhalt der Diatribe ist immer die Einschärfung der wahren Moral, und zwar einer einfachen praktischen, volkstümlichen, nicht einer hochgespannten Ethik mit spekulativem Unterbau. Nach kynischem Vorbild hat im 3. Jhrh. v. Chr. Bion von Borysthenis die Diatribe ausgebildet; von Teles, dem Kyniker (Mitte des 3. Jhrh.) sind einige Diatriben erhalten. Zu neuem starkem Leben wacht die Literaturgattung in der römischen Zeit auf, wo sie sich an griechischen Schriftstellern (Epiktet, auch Lucian) und an den Lateinern (Satirikern wie Horaz, Persius, Juvenal, dann Seneca) beobachten läßt. Die Diatribe hat ohne Zweifel auch auf den Stil gewisser ntlicher Schriftstücke eingewirkt, und in den Paulusbriefen, auch bei Jakobus läßt sich ihr Stil, sowie ihr Bilder- und Anschauungsmaterial erkennen (vgl. zum Stil I Kor 7, 18–22; 7, 27; Röm 4, 1–4; 13, 3; Jak 5, 13 f.; zum Bildermaterial die starke Verwendung der Vergleiche, die von der Athletik hergenommen sind, bei Paulus I Kor 9, 24–27; Gal 2, 2; 5, 7; Röm 9, 16; Phil 2, 16; 3, 13 f. u. a., weiter Hebr 12, 1; Jak 1, 12; I Clem 5, 7; II Clem 7).

Mit diesen Mitteln der Predigt und der Volksbelehrung wandte sich in der römischen Zeit die jüngere Stoa, der es vor allen Dingen auf Volksbelehrung und -erziehung ankam, an weitere Kreise. Epiktets Dissertationen, von Arrian aufgezeichnet, geben ein vorzügliches Bild dieser Art von Moralunterricht. Der jüngere Kynismus, der im 1. Jhrh. wieder auflebte, verfuhr in der gleichen Weise, wie er überhaupt in seiner Erscheinung als Abzweigung der stoischen Schule zu betrachten ist. Aber auch Angehörige der anderen Philosophenschulen wandten sich mit ihrer Verkündigung und ihrer literarischen Wirksamkeit an die weiteren Kreise. Schon die Notwendigkeit des Wettbewerbes zwang sie dazu. Den rechten Kyniker, der als Gottes Bote und Gesandter zu den Leuten kommt und sie den wahren Weg weist, zeichnet Epiktet, Dissert. III 22 (vgl. Wendland, Hellenistisch-römische Kultur 2. u. 3. Aufl. 1912, S. 88–91). Wieweit der große Ernst und das erhabene Berufsbewußtsein, wie sie Epiktet fordert, in den Kreisen der Berufsphilosophie wirklich vorhanden waren, ist schwer zu erkennen. Ganz sicher ist, daß in ihren Reihen große Entartung, viel Schmarotzertum und Bettelpfaffenwirtschaft zu finden war, vgl. vor allem Lucians Dialoge (etwa Piscator, Conuiuium, Uitarum auctio).

7. **Christentum und Popularphilosophie.** Durch diese populäre Propaganda wurde eine Menge von philosophischen Ideen in weitere Kreise gebracht, namentlich aus der Ethik, aber auch aus anderen Gebieten der Philosophie. Für die Schriftsteller des ältesten Christentums war so die Möglichkeit gegeben, gewisse ethische und philosophische Anschauungen und Formen kennen zu lernen, auch wenn sie selber keine philosophische oder rhetorische Bildung genossen hatten. Ein gutes Stück philosophischer Bildung und Sprache ist damals in breitere Schichten gedrungen. Daß in gewissen Stücken der ntlichen Literatur das Vorbild der Diatribe wirksam ist, hörten wir bereits. Paulus weiter redet von einer natürlichen Gotteserkenntnis und einem angeborenen sittlichen Gefühl, von einem Gesetze, das ins Herz geschrieben sei (Röm 1, 19 f. 32; 2, 14 f.), alles bekannte Sätze der stoischen Theologie und Ethik. II Kor 4, 18 wird Idealwelt und empirische Welt einander entgegengesetzt. Erinnert sei weiter an den Begriff der cυνείδηcιc, der in der christlichen Ethik eine so ungemeine Bedeutung gewonnen hat: er fehlt in den Reden Jesu gänzlich, Jesu Sprache hatte nicht einmal ein Wort dafür, Paulus ist für uns der erste Christ, der vom Gewissen redet, Name und Begriff stammt aus der hellenistischen Philosophie. Der Verfasser des Hebr-Briefes, der freilich sicher eine höhere literarische Bildung genossen hat, zeigt an einer Anzahl von Stellen den Einfluß philosophischer Anschauung und Terminologie, vgl. 8, 1 f. 5; 9, 11 f. 23 f.; 11, 1; der Brief lebt in den Gegensätzen des Absoluten und des Endlichen, des wirklichen und des scheinbaren Seins, der diesseitigen und jenseitigen Welt. Im Johannesprolog wird die der Philosophie entnommene Idee des Logos verwendet; die Schrift selber, die unphilosophisch ist, weist immerhin Betrachtungsweisen auf, die an platonisierendes Griechentum erinnern: das Vergängliche ist für sie nur ein Gleichnis, die irdischen Vorgänge sind Abschattungen höherer Wirklichkeiten, ein starker Dualismus liegt über

dem Ganzen. Überaus deutlich ist endlich die Begegnung von Urchristentum und hellenistischer, genauer stoischer Popularphilosophie in Apgsch 17, der Areopagrede des Paulus; Paulus tritt dort auf wie ein kynischer Wanderprediger: mit den gerade Vorübergehenden knüpft er Unterhaltungen auf dem Markte an (17, 17); in der Areopagrede selber ist dann zu beachten der Satz von der Selbstgenügsamkeit Gottes (25), der ganz auffällige Ausdruck τὸ θεῖον (29), der im eigentlich urchristlichen Schrifttum, ebenso auch in der LXX nirgends vorkommt und erst bei den Apologeten wiederkehrt; stoisch sind dann die Aussagen über den Gott, der dem einzelnen immer nahe ist, in dem wir leben, weben und sind, der allem Leben und Odem gibt, dessen Geschlecht wir sind (27 – 29), stoisch ist das Dichterwort von 28 (Arat, Phainomena 5). So beginnen deutlich schon in den Anfangszeiten des Christentums die Berührungen mit der idealistischen Philosophie der Griechen, die dann durch die Jahrhunderte hindurchgehen und für das geistige Leben der Kirchen von so ungemeiner Bedeutung geworden sind.

§ 49. Quellen und Literatur

1. Quellen. Von den Quellen, die einen belehrenden Einblick in die Religion und Philosophie der Zeit geben, wähle ich diejenigen aus, die ohne große Mühe dem Theologiestudenten zugänglich sind, und die mir selber, dem Nichtfachmanne auf dem Gebiete der außerchristlichen Geschichte des Hellenismus, vor allem förderlich gewesen sind, als es sich darum handelte, in unmittelbarer Berührung den nötigen Eindruck und die Anschauung der neben- und außerchristlichen Entwicklung zu gewinnen. Unter diesen beiden Gesichtspunkten wollen die nachfolgenden Ratschläge verstanden werden.

Um mit den Urkunden religiösen Lebens anzufangen, so vermitteln einen Einblick in das Zauberwesen zwei Veröffentlichungen von R. Wünsch: Antike Fluchtafeln (Kleine Texte H. 20) und Aus einem griechischen Zauberpapyrus (ebenda, H. 84). Antike Wundergeschichten zum Studium der Wunder des NT.s hat in der nämlichen Sammlung (H. 79) P. Fiebig zusammengestellt. Inschriften, die für die hellenistische Frömmigkeit, insbesondere auch für den Kaiserkult lehrreich sind, finden sich in den schon oben (S. 19) genannten Sammlungen von Dittenberger, besonders in der zweiten Orientis Graeci inscriptiones selectae. Eine Anzahl von inschriftlichen Texten, die auf den Herrscherkult Bezug haben, sind auch bequem zugänglich in den Beilagen des unten noch zu nennenden Werkes von P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur, 2. Aufl., S. 408 – 411. Eine Reihe von Beispielen aus religiösen Inschriften, auch Proben von Zauberpapyri enthält endlich noch Deißmanns Licht vom Osten, vgl. 2. und 3. Aufl., S. 94 – 96, 97 f., 185, 187 – 195, 279, 315 – 326 u. a.

Von größeren zusammenhängenden, literarischen Texten, die dem Suchenden das Bild hellenistischer Frömmigkeit zeichnen, nenne ich als ein paar sehr wichtige: Lucians De Dea Syria, eine ganz kostbare Schrift des 2. nachchristlichen Jhrh., die Leben und Treiben, Einrichtungen und Kult, Tempel und Legenden eines damals weltberühmten Heiligtums, des

der großen syrischen Göttin (Derketo) in Hierapolis am oberen Euphrat gibt. Ebenfalls dem 2. Jhrh. n. Chr. gehört eine lateinische Schrift an, die uns einen höchst wertvollen Einblick in spätantikes Mysterienwesen gewährt: das sind die Metamorphoses des Apulejus, genauer das 11. Buch davon, worin der Verfasser seine Aufnahme in die Isismysterien, auch in die des Osiris und Serapis schildert. Hochwichtig für die hellenistische Religionsgeschichte ist endlich Plutarchs Schrift De Iside et Osiride mit einer Fülle von wertvollen Angaben über Kulte, Feste und Religionen der Antike, vor allem aber mit religiösen und philosophischen Deutungen, die der Grieche den orientalischen Mythen und Kulten zuteil werden läßt. Auch andre Schriften Plutarchs über religiöse Fragen sind sehr lesenswert (De E apud Delphos, De defectu oraculorum, auch De sera numinis uindicta u. a.); die angeführte Schrift aber überragt weit an Bedeutung die übrige theologische Schriftstellerei des Plutarch. Die drei genannten Schriften von Lucian, Apulejus und Plutarch sind auch in Übersetzungen zugänglich, Lucian ist mehrfach übersetzt (Wieland, Pauly u. a.), des Apulejus Metamorphosen sind von Rode (1783) verdeutscht, Plutarchs Isis und Osiris hat Parthey (1850) griechisch und deutsch herausgehen lassen. Als Gegenstück, das Goëtentum und religiösen Betrug zeichnet, die auf den heillosen Aberglauben der Menge spekulieren, lese man Lucians Schrift Alexander sive pseudomantis. Wer will, wird auch mit großem Nutzen die „heiligen Reden" des Aristides lesen, sechs an Zahl (Orationes 23—28), in der 2. Hälfte des 2. Jhrh. geschrieben und die Geschichte einer selbst erlebten Wunderkur enthaltend; auch die Götterreden und die eleusinische Rede desselben Verfassers sind wichtig und voller Aufschlüsse. Mit einem Hinweis auf die Vita des Apollonius von Tyana, die Philostratus bald nach 200 geschrieben hat (deutsch von Baltzer 1883) breche ich ab.

Von philosophischen Werken aus der Zeit des Hellenismus, die von uns Theologen gekannt werden sollen, möchte ich, wieder nur nach meinen eigenen Erfahrungen, empfehlen: die Fragmente der älteren Stoiker, Zenos und seiner Schüler, Chrysipps und seiner Schüler, die in einer überaus dankenswerten Sammlung H. v. Arnim vereint hat: Stoicorum veterum fragmenta, 3 Bde. 1903—1905; schade, daß der wertvollen Gabe noch die Indices fehlen. Berührung mit dem hochwichtigen und leider so schlecht erhaltenen, von der zünftigen Philologie so arg vernachlässigten Posidonius, dem Haupte der mittleren Stoa, vermittelt Lektüre von Ciceros Somnium Scipionis (ein paar Seiten am Schlusse von Ciceros De re publica) und die wunderschöne Schrift De mundo (Περὶ κόcμου), die unter des Aristoteles Namen geht, aber tatsächlich dem 1. nachchristlichen Jahrhundert entstammt; man liest sie am besten, mit erklärenden Anmerkungen, in v. Wilamowitz-Möllendorffs Griechischem Lesebuch, 2. Halbband. Anschauungen der mittleren Stoa und auch anderer zeitgenössischer und älterer philosophischer und ethischer Systeme vermitteln die Schriften Ciceros, so De finibus bonorum et malorum, De officiis, Tusculanae disputationes, auch De fato, De diuinatione, u. a., weiter, was ich für mich sehr ergiebig fand, De natura deorum. Die jüngere Stoa spricht in verhältnismäßig reicher unmittelbarer Überlieferung

zu uns in Senecas Schriften (man beachte vor allem De beneficiis, De clementia, De ira, Ad Marciam de consolatione, und dann die freilich umfangreichen Epistulae morales ad Lucilium); weiter die Dissertationes und das Enchiridion des Epiktet, endlich des Kaisers Mark Aurel Selbstbetrachtungen. Durch diese drei Schriftsteller hat die Stoa einen ungemein starken Einfluß auf die Nachwelt ausgeübt. Des Cornutus Compendium wurde schon oben erwähnt (S. 198). Den im 2. Jhrh. immer stärker gegen die Stoa sich aufkämpfenden Platonismus kann man bei Plutarch kennen lernen: in der Schrift über Isis und Osiris; dann in der langen Reihe philosophischer und ethischer Traktate des Schriftstellers, die sich zum Teil gegen die Stoa (De stoicorum repugnantiis; De communibus notitiis), zum Teil gegen Epikur (Non posse suauiter uiui secundum Epicurum, auch Adu. Coloten) wenden. – Ein sehr nützliches Lesebuch, das die antike Philosophie in ausgewählten Quellenstellen zu Worte kommen läßt und erklärt, ist die Historia philosophiae graecae von H. Ritter und L. Preller (9. Aufl., besorgt von E. Wellmann 1913). – Als Gegenstück gegen den idealistischen Hochschwung und den tiefen Ernst, den die Philosophie der Kaiserzeit in den ebengenannten Schriftstellern zeigt, übersehe man nicht die tiefe Entartung des berufsmäßigen Philosophentums, wie es Lucian zeichnet. Er hat es sehr scharf auf die „Langbärte" und stellt ihre Verlogenheit, Habsucht, Sinnlichkeit, den ganzen Widerspruch zwischen Lehre und Leben bei ihnen bloß. Im Nigrinus und im Demonax zeichnet er zwei anständige achtenswerte Philosophen, alle übrigen sind bei ihm Lumpen und freche Schwätzer, vgl. etwa Uitarum auctio, Piscator, Conuiuium siue Lapithae u. a.

2. Die Literatur. Was die Literatur anlangt, so besitzen wir ein Buch, das in ganz vorzüglicher Weise den Theologen in das Gebiet: Hellenismus, Judentum, Christentum einführt. Die Darstellung stammt von dem für die Theologie, insonderheit die Erforschung des Urchristentums viel zu früh (1915) verstorbenen Göttinger Philologen P. Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, 2. und 3. Aufl. 1912 (wird in einem Bande, zusammen mit dem schon oben, S. 139, genannten Werke von Wendland: Die urchristlichen Literaturformen, verkauft). In diesem Buche findet der Student auch alle für ihn irgendwie in Betracht kommende Literatur verzeichnet. Ich hebe deswegen nur noch ein paar besonders wichtige Darstellungen, zunächst aus dem Gebiete der hellenistischen Religionsgeschichte, heraus:

Einen vorzüglichen Einblick in den Synkretismus der Kaiserzeit gewährt F. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain. 1906, zu gebrauchen in der deutschen, von Cumont selber mit Zusätzen versehenen Übersetzung durch G. Gehrich: Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, 2. Aufl. 1914. Eine umfassende Darstellung auch der späteren Religion und des Synkretismus gibt G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 1902. Sehr wohl zu gebrauchen ist auch das ältere Werk von G. Boissier, La religion romaine d'Auguste aux Antonins 1874. Eine künstlerisch abgerundete Darstellung des spätantiken Synkretismus, die

aber ebenso wie Boissier, La fin du paganisme 1907, über den Zeitraum hinausgreift, der für den NTler wichtig ist, gibt J. Réville: La religion à Rome sous les Sévères, 1886, deutsch von G. Krüger: Die Religion der römischen Gesellschaft im Zeitalter des Synkretismus, 1906 (und schon 1888 unter dem Titel: Die Religion zu Rom unter den Severern). Eine ganz erstaunlich umfassende Materialsammlung findet sich bei O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 2 Bände 1906, für den Theologen kommt vor allem in Betracht der Schluß des 2. Bandes § 306–310, S. 1458–1676; die in dem Buche gefällten Urteile sind aber zum Teil, soweit ich es sehen kann, sehr schief. — Eine religionsgeschichtliche Darstellung des griechischen Seelen- und Unsterblichkeitsglaubens von den Anfängen bis zum Ausgang der Antike bietet E. Rohdes bekanntes und überaus lesenwertes Buch: Psyche (die Auflagen sind von der 2. ab wesentlich unverändert). Namentlich den 2. Band, der den Unsterblichkeitsglauben behandelt, sollte kein Theologe ungelesen lassen, und das Buch ist so schön geschrieben, daß schon deswegen seine Lektüre große Freude und Bereicherung schafft.

An Einzeldarstellungen besonders wichtiger religionsgeschichtlicher Erscheinungen der Spätantike hebe ich noch folgende heraus: Von Cumont besitzen wir die beste Darstellung der hochwichtigen Mithrasreligion: Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, 2 Bände 1896 und 1899. Die Zusammenfassung der wichtigen Ergebnisse, die Darstellung des Mithraskultus, aber ohne die wissenschaftlichen Belege, sind von Cumont selber in einer französischen Teilausgabe dargeboten worden und von G. Gehrich übersetzt worden: Die Mysterien des Mithra, 2. Aufl. 1911. Der kleine Band, der sich sehr angenehm liest, soll von jedem Theologen bei Gelegenheit durchgenommen werden. Die Attismysterien haben eine schöne Darstellung bei H. Hepding gefunden: Attis, seine Mythen und sein Kult, 1903. Die Fragen nach Alter und Einwirkung der ägyptischen Hermetik ist noch nicht genügend geklärt, vgl. aber R. Reitzenstein, Poimandres 1904, und neuerdings bei G. Heinrici, Die Hermesmystik und das NT 1918. Die Quellenbelege über Adonis und seine Verwandten, den babylonischen Tammuz und den phönikischen Esmun, sind bei W. Graf Baudissin, Adonis und Esmun, 1911, gesammelt und untersucht. Über die Isis- und Osirismysterien gibt es noch keine eingehende Monographie. Welche Fragen für den Religionsforscher in Betracht kommen, der Mysterienreligion und Christentum miteinander in Beziehung setzt, kann etwa A. Jacoby, Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum, 1910 (Religionsgeschichtl. Volksbücher III. Reihe, H 12) oder R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1910, zeigen. Und eine Fülle von Beziehungen des Christentums zur Religion und überhaupt zum Geistesleben der Spätantike decken natürlich auch Bücher auf wie A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhundeten (3. Aufl. 1916) und Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 4. Aufl. 1909.

Wer nach vertiefter Kenntnis der griechischen, besonders der hellenistischen, Philosophie strebt, wird den Zugang zu den bekannten Darstellungen

leicht finden: E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in 6 Bänden (die einzelnen Bände in verschiedenen neueren Auflagen, 1881—1909); Fr. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, I, Altertum, 10. Aufl. von K. Prächter (1909); W. Windelband, Geschichte der alten Philosophie, 3. Aufl. v. A. Bonhöffer 1912, und Windelbands Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 5. Aufl. 1910 u. a. m. Die Frage der Beziehung zwischen der jüngeren Stoa und dem Urchristentum, der Ähnlichkeit und der sehr tiefen Unterschiede zwischen ihnen behandelt A. Bonhöffer, Epiktet und das NT, 1911.

Zum Abschluß stehe noch der Hinweis auf die kurze, leicht verständliche Darstellung der Geschichte und des Wesens der Astrologie, die F. Boll 1918 hat erscheinen lassen: Sternglaube und Sterndeutung (Aus Natur und Geisteswelt 638).

Sechster Teil

Die Anfänge des Christentums

I. Jesus und seine Predigt

Erstes Kapitel: Das Leben Jesu

§ 50. Jugend, Auftreten und galiläische Wirksamkeit

1. Die Quellen der Jesusforschung. Ein Leben Jesu zu schreiben, ist eine unlösbare Aufgabe, da für ein solches Unternehmen die Quellen uns im Stiche lassen. Was wir aus ihnen erkennen, ist Jesus auf der Höhe seiner Entwicklung, und aus den unzweifelhaft echten Worten, die als Reste seiner Volks- und Streitreden in unsern Evangelien erhalten sind, können wir wohl deutlich die Umrisse einer ganz großen und geheimnisvoll überragenden Persönlichkeit wahrnehmen, ihre Eigenart und die Eigenart ihrer religiösen Verkündigung erfassen, in keiner Weise aber sind wir imstande, aus den Evangelien heraus den Lebensgang Jesu in seiner äußeren und inneren Entwicklung zu zeichnen. Die Zeit von seiner Geburt bis zu seinem öffentlichen Auftreten ist in ein Dunkel gehüllt, das nur von wenigen Lichtstrahlen erhellt wird, und über seine innere Entwicklung – was für uns das Kostbarste und Ehrwürdigste wäre – erfahren wir überhaupt nichts.

Die Quellen, die uns unsere geschichtliche Kenntnis von Jesus vermitteln, stehen ausschließlich im NT. Was darüber hinaus, in jüdischer oder anderer nichtchristlicher Überlieferung erhalten ist, ist so verschwindend, daß es außer Betracht bleiben kann (doch vgl. des Tacitus Zeugnis in Annal. XV 44 und die ganze kurze Angabe des Josephus, Altert. XX 9, 1, § 200: Jakobus sei der Bruder Jesu, des sogenannten Christus, gewesen; die Stelle Altert. XVIII 3, 3, § 63 f. ist interpoliert). Im NT selber bringen die ältesten Stücke, die Paulusbriefe, einige kurze Einzelangaben über Jesu Leben, auch Sprüche von ihm – vgl. Gal 1, 19; 4, 4; I Kor 9, 5; 11, 23–25, auch 7, 10; 9, 14 und I Thess 4, 15. Weiter kommt Paulus in seinen Briefen oft auf den Kreuzestod Jesu zu sprechen. Seine Angaben, so wenig ergiebig sie im ganzen für unsere geschichtliche Kenntnis Jesu sind, haben doch für jeden Fall die Bedeutung, uns Jesus als eine bestimmte geschichtliche Erscheinung zu bezeugen, und diejenigen, die das Leben Jesu von Nazareth in einen Mythus vom gestorbenen und wieder zum Leben erweckten Gotte umdeuten wollen, müssen zu gleicher Zeit auch Paulus und seine Briefe aus der Geschichte des ältesten Christentums wegstreichen.

Da außer Paulus auch die übrigen Schriften im zweiten Teile unseres Kanons wenig Auskunft über Leben und Worte Jesu geben und die Reste apokrypher Evangelien als Geschichtsquellen nicht in Betracht kommen, so haben wir unsere Kenntnis von Jesus so gut wie ausschließlich aus den kanonischen Evangelien zu schöpfen. Aus der Reihe dieser vier Zeugen muß nun aber noch das Joh-Evangelium ausgeschieden werden. Die Gründe dafür sind oben bereits dargelegt worden, vgl. S. 110—112. Doch ist, wie ebenfalls schon oben hervorgehoben wurde, die Untersuchung über den Geschichtswert des Joh-Evangeliums, was gewisse Einzelangaben über den äußeren Hergang des Lebens Jesu betrifft, noch nicht ganz abgeschlossen; vgl. zu diesen Einzelangaben oben S. 112 (mehrere Reisen nach Jerusalem, und damit längere Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu; Jesu Auftreten neben, nicht nach dem Täufer; das Datum des Todestages). Über die Synoptiker, den Inhalt und die Absicht ihrer Darstellungen, die ihnen zugrunde liegenden Quellen, Zeit und Ort ihrer Entstehung ist ebenfalls bereits oben gehandelt worden (S. 95—108). Ausdrücklich möge aber hier noch einmal darauf hingewiesen werden, daß wir auch in ihnen, oder in den ihnen zugrunde liegenden Quellen, keine Geschichtswerke in unserem Sinne haben, sondern daß auch sie Missions- und Lehrschriften sind, die von Gläubigen verfaßt sind, um andere Gläubige zu erbauen und zu stärken und neue Gläubige zu gewinnen. Ohne gewissenhafte philologische, literarische und historische Kritik darf man die drei ersten Evangelien nicht als Quellen für die Geschichte Jesu verwenden. So allgemein indes diese Erkenntnis im Grundsatze zugestanden ist, so wenig Übereinstimmung herrscht leider über die Methode und die Maßstäbe dieser Kritik, und namentlich in der Frage, welche Worte Jesu echt seien und welche der verschiedenen Formen, in denen sie erhalten sind, die ursprüngliche sei, herrscht noch ein großer Zwiespalt der Meinungen. Hinzu kommt als erschwerend die Tatsache, daß auch die Textüberlieferung der Synoptiker überaus schwierige Rätsel aufgibt (oben S. 102).

2. Heimat und Vaterhaus Jesu. Jesus wurde geboren in Nazareth, einer kleinen, unbekannten Stadt Galiläas, die weder im AT noch auch im weitläufigen Geschichtswerke des Josephus erwähnt wird. Sie lag vom Südende das Sees Genezareth in genau westlicher Richtung 15 km entfernt, die Stadt en-Nasira steht jetzt an der Stelle des alten Nazareth. Jesus ist in dieser Stadt nicht nur aufgewachsen, sondern auch geboren. Wenn wir in den Vorgeschichten bei Mt und Lk von der Geburt in Bethlehem lesen, so haben wir darin eine spätere Legendenbildung nach der jüdischen Volkserwartung und der atlichen Prophetie (Mt 2, 5 f.) zu erkennen. Zur Herkunft Jesu aus Nazareth vgl. Mk 1, 9 (6, 1); Mt 2, 23; 4, 13; 21, 11; Lk 1, 26; 2, 4. 39. 51; 4, 16, auch Joh 1, 46 f. und Apgsch 10, 38, sowie den in den Evangelien und in der Apgsch öfters wiederkehrenden Beinamen Jesu: der Nazarener. Jesu Vater Joseph war ein Zimmermann (τέκτων),[1] und er selber lernte das gleiche Handwerk

[1] Der τέκτων arbeitet in Holz und Stein, und daß er nicht nur Häuser her-

(Mt 13, 55; Mk 6, 3). Die Familie, in der Jesus aufwuchs, war groß, er hatte vier jüngere Brüder und mindestens zwei Schwestern (Mk 6, 3, dort auch die Namen der Brüder). Der Vater scheint, als Jesus auftrat, bereits tot gewesen zu sein, denn Mk 3, 21. 31 ziehen nur die Mutter und die Brüder aus, um den angeblich Wahnsinnigen wieder nach Hause zu bringen, und auch Mk 6, 3 wird der Vater nicht genannt. Die innere Entwicklung, die Jesus in seiner Heimat durchmachte, muß ruhig und bruchlos gewesen sein, er wuchs in gesunder, nichtpharisäischer Umgebung inmitten der kleinen Landstadt auf, fromme jüdische Sitte und die reiche religiöse Überlieferung seines Volkes, die er in Elternhaus, Schule und Synagoge kennen lernte, trug ihn durch seine Jugend hindurch. Gesetz und Propheten, wie sie aus den heiligen Büchern sprachen, nahm er in sich auf, aber als Laie, nicht als Rabbi und Schriftgelehrter.

3. Der Täufer und die Taufe. Jesu Leben begann aus der Bahn des Alltäglichen zu rollen, als in Judäa, am unteren Jordan, Johannes der Täufer auftrat und dem Volke mit der Nähe des Gottesreiches und des Messias auch den furchtbaren Ernst der Stunde und die Notwendigkeit der Buße verkündete. Johannes machte auf seine Volksgenossen einen sehr tiefen Eindruck, wie nicht nur die Angaben der Evangelien, sondern auch die Kunde, die Josephus vom Täufer gibt (Altert. XVIII 5, 2 §§ 116 – 119), beweisen. Unter den großen Scharen, die aus Jerusalem, Judäa, Galiläa zu Johannes kamen, um ihre Sünde zu bekennen und das Tauchbad der Buße und Reinigung auf sich zu nehmen, befand sich auch Jesus. Da diese Taufe eine Bußtaufe war, so hat das Verhalten Jesu schon den ältesten Christen ein Problem bedeutet: konnte Jesus Sündenvergebung suchen? Darum ist in unsern Evangelien, besonders deutlich bei Mt und Joh, auch im Hebr-Evangelium aus der Taufe Jesu seine Messiasweihe geworden, und der Täufer selber nimmt mit vollem Bewußtsein diese Amtsweihe an ihm vor (Mt 3, 13 – 17). Ein besonderes Sündenbewußtsein bei Jesus anzunehmen, ist auch uns trotz seines Wortes Mk 10, 18 unmöglich. Nichts in alle dem, was wir von seinen Reden erhalten haben, zeigt ihn als einen Bekehrten, und er gehört zu einem ganz anderen religiösen Typus wie Paulus oder Luther. Wenn er sich von Johannes taufen ließ, dann mag er mit anderen Ernsten und Frommen seines Volkes sich dieser Reinigung unterzogen haben im tiefen Bewußtsein um den Ernst der Stunde und damit er nichts unterlasse, was Gott jetzt anbot, um die Menschen für den Anbruch seiner Herrschaft würdig vorzubereiten.

Nach dem Mk-Evangelium, dem darin, nur mit mancherlei anderen Ausschmückungen und Deutungen die anderen Evangelien folgen, hat Jesus aber in der Stunde der Taufe etwas ganz anderes erlebt als seine übrigen Volksgenossen, die sich von Johannes taufen ließen. Er erfuhr damals

---

stellt, zeigt Thomasakten 3, wo der Zimmermann Thomas seinem Herrn Abban auf die Frage, welche Arbeit er verstehe, zur Antwort gibt: aus Holz Pflüge und Joche und Wagen (zum Wägen) und Schiffe und Ruder und Mastbäume und Windenrollen, aus Stein aber Grabsäulen, Tempel und Paläste herzustellen.

die Berufung, die jedem Propheten und Gottesmanne zuteil werden mußte: er empfing den heiligen Geist und mit ihm zugleich auch die überprophetische Würde des Messias. Daß Jesus damals am Jordan etwas ganz Großes und Einzigartiges erlebt hat, liegt schon deswegen nahe, anzunehmen, weil er bald danach mit seiner Verkündigung begann. Um diese aber zu treiben, muß er einen besonderen Ruf Gottes erfahren haben. Wieweit er indes bereits vor seinem öffentlichen Auftreten das Bewußtsein in sich trug, der Messias seines Volkes, von dem Johannes verkündete, zu sein, können wir bei der schmalen, mittelbaren Überlieferung schwerlich ausmachen. Wir müssen überlegen, daß die alte Gemeinde leicht von sich aus darauf kommen konnte, gerade in die Taufstunde die Berufung zum Messias zu verlegen. Und eine sehr deutliche Parallele zur Taufgeschichte ist der Bericht über die Verklärung (Mk 9, 2–8), der die Weihung Jesu zum „Sohne Gottes" auf einen späteren Zeitpunkt seiner Wirksamkeit verlegt. Aber sicher bleibt, daß Jesus nicht nur von Johannes einen sehr starken Eindruck empfangen hat (Mt 11, 7–15), sondern daß die Taufe für sein eigenes Leben die Wendung bedeutete. Als Johannes bald danach von Antipas ins Gefängnis geworfen war, nahm er die Predigt dieses Gottesgesandten auf, nachdem er zuvor noch eine Zeitlang mit Satan, Gottesengeln und Tieren in der tiefen Einsamkeit der judäischen Wüste geweilt hatte (Mk 1, 13; Mt 4, 1–11; Lk 4, 1–13).

4. **Der Anfang in Galiläa.** Nach der Gefangennehmung des Täufers ging Jesus, wie Mk 1, 14 berichtet, nach Galiläa zurück und begann seine Verkündigung zu treiben. Er trat aber nicht in seiner Heimatstadt Nazareth auf, sondern er begab sich in die schöne und reiche, auch dichter bevölkerte Gegend am See Genezareth, in eine Landschaft, deren Fruchtbarkeit Josephus mit begeisterten Worten preist (Jüd. Krieg III 10, 8, § 516–521). Nicht in der Hauptstadt des Gaues, in Tiberias, sondern in der ebenfalls blühenden Stadt Kapernaum am oberen Teile des Sees begann Jesus seine Predigt, und in dieser Stadt muß er öfters und längere Zeit hindurch geweilt haben, dort wohnten seine vertrautesten Jünger, die Brüderpaare Petrus und Andreas, Johannes und Jakobus (Mk 1, 16–21. 29). Aber auch andere Städte der Gegend werden in der evangelischen Überlieferung genannt, ohne daß wir Genaueres über die Wirksamkeit Jesu in ihnen erführen. Mt 11, 20–24; Lk 10, 13–15 (Q) ist ein schweres Drohwort Jesu erhalten, das außer Kapernaum noch Bethsaida und Chorazin nennt, jenes am Einfluß des Jordans in den See, dieses landeinwärts, nordwestlich von Kapernaum gelegen. Q hat hier eine wertvolle Ergänzung zu Mk aufbewahrt, der Bethsaida nur ganz flüchtig (6, 45; 8, 22), Chorazin gar nicht erwähnt. Die Synagogen in Kapernaum und in andern Städten der Seegegend, Häuser, Straßen und Plätze dieser Städte und Dörfer, Felder und Gärten in ihrer Umgebung, der Strand des Sees und sein von vielen Booten belebtes Gewässer, dann auch die Hügel und Berge, die sich in geringer Entfernung vom Westufer des Sees erheben, sind die Stätten gewesen, an denen Jesus in Galiläa mit dem Volke zusammenkam. Nazareth, seine Heimatstadt, hat er nur vorübergehend und

ohne Erfolg aufgesucht (Mk 6, 1–6; Mt 13, 53–58, und in verwandter, aber doch andrer Erzählung Lk 4, 26–30).

5. **Zur Chronologie.** Die enge Verknüpfung, die in der evangelischen Überlieferung zwischen der Tauf- und Predigttätigkeit des Johannes und der Berufung und dem öffentlichen Auftreten Jesu besteht, erlaubt, eine wichtige chronologische Feststellung für das Leben Jesu zu machen. Im Lk-Evangelium erfahren wir, daß Johannes im 15. Jahre des Tiberius aufgetreten sei (3, 1), d. h. in der Zeit vom 19. August 28 bis 19. August 29. Nach Lk 3, 23 war Jesus, als er sich taufen ließ, etwa 30 Jahre alt, er wird, wenn die Wirksamkeit des Täufers nicht lange dauerte, im Jahre 29 seine Predigt begonnen haben, wobei aber auch das Jahr 30 als Jahr seines Auftretens möglich bleibt. Das Geburtsjahr ist dann etwa das Jahr 1 v. oder 1 n. Chr. Wenn freilich Jesus noch unter Herodes dem Großen geboren sein sollte, wie Mt 2, Lk 1, 5 voraussetzen, dann müßte seine Geburt spätestens 4 v. Chr. erfolgt sein, denn dieses Jahr ist das Todesjahr des alten Herodes; umgekehrt, wenn er in den Tagen der Schätzung des Quirinius zur Welt kam, wie Lk 2, 1–7 angibt, dann fällt seine Geburt in das Jahr 7 n. Chr. Beide Daten der „Vorgeschichten" von Mt und Lk sind indes wegen der ganz legendarischen Umgebung, in der sie stehen, den chronologischen Angaben von Lk 3 gegenüber nicht zu halten.

Wie lange die öffentliche Wirksamkeit Jesu in Galiläa gedauert hat, können wir nicht genau sagen. Nach dem vierten Evangelium hat der Zeitraum von der Taufe bis zum Tode Jesu 2–3 Jahre betragen (oben S. 110), von dieser Zeitspanne fällt indes nur ein Teil auf die galiläische Wirksamkeit, der übrige auf die vier Reisen nach Jerusalem und den Aufenthalt dort, sowie in Peräa. Die Synoptiker wissen nur von einer Reise nach Jerusalem, die am Ende der Wirksamkeit Jesu steht, und bei der er nur kurze Zeit in dieser Stadt weilt. Nun gibt es aber bei den Synoptikern ein bekanntes merkwürdiges Wort aus Q, das Mt 23, 37f; Lk 13, 34f. erhalten ist und das in seinem ersten Teile lautet: Jerusalem, Jerusalem, die da tötet die Propheten und steinigt, die zu ihr gesandt sind, wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Vogelmutter ihre junge Brut unter die Flügel sammelt, — und ihr habt nicht gewollt! Das Wort klingt so, als ob Jesus während seiner öffentlichen Wirksamkeit öfters in Jerusalem gewesen wäre. Aber diese Auslegung ist keineswegs die einzig mögliche. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die „Kinder Jerusalems" die Israeliten insgesamt sind, vgl. Jes 49, 21f; Gal 4, 25. Möglich ist weiter, daß der Aufenthalt Jesu in Jerusalem vor seinem Tode eine längere Dauer hatte, als die Synoptiker uns erkennen lassen. — Die Beobachtung weiter, daß Jesus in Jerusalem Freunde und Anhänger hatte (Mk 11, 1–3; 14, 14; 14, 51 — wenn der dort erwähnte Jüngling der Jerusalemer Johannes Markus ist — Lk 10, 38–42 — wenn Maria und Martha in Bethanien wohnten, wie Joh 11, 1f. erkennen läßt), führt ebenfalls entweder zu der Annahme, daß Jesus mehrmals in Jerusalem aufgetreten sei, oder daß er bei seinem letzten Aufenthalte länger als sechs Tage dort weilte. Die ganze Frage ist indes

nicht spruchreif, weil der Hauptzeuge, das vierte Evangelium, hinsichtlich der Zuverlässigkeit seiner historischen Angaben nicht sicher steht und weil es diesem Evangelium offensichtlich darauf ankommt, Jesu galiläisches Auftreten zugunsten seiner Jerusalemer Wirksamkeit zurückzusetzen. War Jesus während seiner öffentlichen Wirksamkeit mehr als einmal in Jerusalem, dann sind diese Aufenthalte in der Hauptstadt für uns, wie so vieles andere im Leben Jesu ganz in Dunkel gehüllt, denn aus den Reden und Wundererzählungen von Joh können wir uns kein zuverlässiges Bild dieser Aufenthalte machen.

Genauere Angaben über die Dauer der galiläischen Wirksamkeit Jesu machen die Synoptiker nicht. Doch findet sich in ihnen eine Stelle, die mittelbar den Schluß gestattet, Jesus habe mindestens einen Frühling und Frühsommer in Galiläa erlebt. Nach Mk 2, 23 geht er mit seinen Jüngern durch reife Getreidefelder, d. h. der Sabbatstreit, der dort berichtet wird, muß in die Zeit nach Ostern, in den Mai etwa, fallen. Da die Pharisäer bereits auf Jesus und seine Jünger passen, muß Jesus schon eine Zeitlang öffentlich gewirkt haben. Wenn er, wie oben angenommen, noch im 15. Jahre des Tiberius aufgetreten ist, dann wird er seine Predigt in der Frühzeit des Jahres 29 begonnen haben, und er wird, wenn wir nur eine, die Todesreise, nach Jerusalem annehmen, bis gegen das Passah des Jahres 30 in Galiläa und dessen Nachbarschaft geweilt haben. Seine öffentliche Wirksamkeit dauert also nach dem, was die Synoptiker erkennen lassen, mindestens ein Jahr. Und dieser Zeitraum, ein Jahr und etwas darüber, wird als Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu ziemlich allgemein von all den Vertretern unserer Wissenschaft angenommen, die die Chronologie des vierten Evangeliums verwerfen. Der Zeitraum genügt auch, um in ihm alles das unterzubringen, was die Synoptiker von der öffentlichen Tätigkeit Jesu erkennen lassen. Mit diesem Ansatz stimmt weiter eine ausdrückliche chronologische Überlieferung des 2. Jhrh., die Irenäus (II 22, 5) erhalten hat: Jesus habe nur ein Jahr gepredigt und sei im zwölften Monat gekreuzigt worden.

6. Die Volkspredigt. Von der Art des öffentlichen Auftretens Jesu hat uns die Überlieferung der Synoptiker, so bruchstückartig sie auch ist, doch anschauliche Bilder aufbewahrt. Nach ihnen ist Jesus gern in den Synagogen aufgetreten. Von der Art des Synagogengottesdienstes haben wir schon an anderer Stelle gehört (S. 184 f.). Im Versammlungshause, wo die Gemeinde in Festtagsstimmung am Sabbat beisammen war, um die heilige Schrift und die Predigt zu hören, war für den Erwecker des Volkes günstige Gelegenheit zu seiner Verkündigung. Da in der Synagoge und ihrem Gottesdienst die Ordnung nicht fest umrissen war, so hatte Jesus vor der versammelten Gemeinde auch Gelegenheit, sich mit seinen Gegnern auseinanderzusetzen, wenn diese ihn angriffen; zur Synagogenpredigt Jesu vgl. etwa Mk 1, 21–28; Lk 4, 16–30; 13, 10–17; Mk 1, 39; 3, 1; 6, 2; Mt 9, 35; 13, 54. Abgesehen von der Verkündigung in den Gemeindeversammlungen des Sabbats benutzte Jesus auch sonst jede Gelegenheit, das Volk und Einzelne zu lehren, zu

ermahnen, zu erwecken, seinen Gegnern entgegenzutreten, und die Synoptiker haben uns die Erinnerung an eine Reihe solcher Szenen bewahrt: beim Gastmahle oder im Hause sitzend, auf der Straße wandernd, über Feld gehend, in der Einsamkeit und auf den Plätzen und Straßen der Städte, bei Pharisäern und bei Zöllnern, im Boote, auf dem Berge und am Seestrande vor großen zusammengelaufenen Mengen, im engeren Kreise und mit Einzelnen zusammentreffend sehen wir ihn lehrend, mahnend, antwortend, kämpfend. Er wendet sich mit seiner Rede nicht an einzelne Kreise des Volkes, sondern an ganz Israel, er geht auch in das Haus des Pharisäers und läßt sich vom Schriftgelehrten befragen, wie er andererseits vom Zöllner sich zu Tische laden läßt und in seinem Hause Wohnung nimmt.

Der Eindruck, den er auf das Volk macht, ist von Anfang an gewaltig. In schöner Schilderung wird uns gleich Mk 1, 22. 27 berichtet, wie das Volk seine geistesmächtige, unmittelbar aus dem Vollen schöpfende Predigt mit der Lehre der Rabbinen vergleicht: Gewalt, göttliche Vollmacht findet es in seinen Worten. Jesus hat bei seinem Auftreten in Galiläa großen Erfolg gehabt, so daß er annehmen konnte, das ganze Volk werde seiner Predigt zufallen. Wir entnehmen das nicht nur den Angaben unseres ältesten Evangeliums, das von den Scharen zu berichten weiß, die sich um ihn drängten (Mk 1, 45; 2, 2. 13; 3, 7. 20; 4, 1; 6, 33f. u. a.), sondern auch den Worten Jesu selber, vor allem dem berühmten: ich sah den Satan aus dem Himmel fallen wie einen Blitz (Lk 10, 18).

7. **Die Wunder.** Der große Eindruck, den Jesus auf das Volk machte, stand nicht nur auf seinen Worten, sondern auch auf seinen Taten, den Heilungen. Von seinem ersten Auftreten an werden uns solche Heilungen berichtet (Mk 1, 23–26. 29–31. 32–34). In den Synoptikern, besonders im Markusevangelium, nimmt die Erzählung von den Wundern, die Jesus tat, einen sehr breiten Raum ein. Und neben die Heilungen treten bald andere Wunder, Sturmstillung, Meerwandeln, Speisung der 5000 und 4000, die in noch weit höherem Maße Zeugnis ablegen sollen von seiner göttlichen Kraft. Die Fragen, die die Wunderberichte der Evangelien der Forschung stellen, sind noch längst nicht gelöst. Seit dem Leben Jesu von D. F. Strauß (1835) ist die Wissenschaft in der Beantwortung der Probleme nicht wesentlich weitergekommen. Andere Fragen haben sich mächtig vorgedrängt und haben gerade dieses Problem zurückgeschoben. Bis es in einer einigermaßen entsprechenden Weise gelöst sein wird, muß noch viele Arbeit getan werden. Stil- und Überlieferungskritik, Beobachtung des reichen christlichen und außerchristlichen Parallelmateriales, endlich auch die Befragung ärztlicher Erfahrung unserer Tage müssen hier die Forschung weiterführen. Sicher ist, daß man die Wundererzählungen der Synoptiker nicht einfachhin in den großen Strom des Mirakels und der Legende einstellen kann, der tief, stark und zeitlos durch die Völker rauscht. Daß ein Teil der synoptischen Berichte so zu erklären sein wird, ist freilich fraglos. Bei andern, vor allem

den verhältnismäßig so stark hervortretenden Heilungen, ist dieser Weg scheinbar einfachster Lösung ungangbar. Seltsame Vorgänge werden uns auf diesem Gebiete auch in anderer guter Überlieferung erzählt, und sie ereignen sich zu allen Zeiten, auch noch in unsern Tagen. Vor allem nervöse, hysterische Störungen und Lähmungen, dann Zwangsvorstellungen, wie wir sie im Dämonenglauben erkennen, können durch die Kraft von Glauben und Willen gebessert, auch behoben werden. Und für die Tatsächlichkeit von Wunderheilungen Jesu und auch seines Jüngerkreises sprechen sehr deutlich neben den eigentlichen Wunderberichten andere Stellen der Überlieferung, die unerfindbar zu sein scheinen. So vor allem Mk 6, 5f. wo erzählt wird, daß Jesus in Nazareth keine Wunder tun konnte, weil er dort keinen Glauben fand, oder die so gut (bei Mk 3, 22–30 und in Q, vgl. Lk 11, 14–23) bezeugte Beelzebulanklage, die Dämonenaustreibungen durch Jesus voraussetzt, und in Jesu Verteidigungsrede den Hinweis (Lk 11, 19; Mt 12, 27) enthält, daß auch die Jünger der Pharisäer Dämonische heilen, endlich das schwer erfindbare Jubelwort Lk 10, 17–20 mit seiner Veranlassung. In einer wundergläubigen, erregten und hingerissenen Volksmenge wirkt die Macht einer gewaltigen und überragenden Persönlichkeit nicht nur auf seelisches Leiden, sondern auch auf leibliche Krankheit. So wird uns also die Riesengestalt Jesu nicht nur in dem klareren Lichte seiner Worte, sondern auch durch den wallenden Nebel der Wundertradition sichtbar, die die urchristliche Überlieferung uns bietet.

Für Jesu eigenes Bewußtsein haben die Wunder sicher auch eine große Bedeutung gehabt. Wohl ist das Ruhende in seiner Frömmigkeit, das Gefühl der steten Verbindung mit Gott, die bezeichnende Haltung seiner Frömmigkeit. Darum hat er sich auch geweigert, auf Aufforderung hin große Schauwunder zu tun, wie andere Führer des jüdischen Volkes vor und nach ihm es versprochen oder versucht haben, vgl. Mk 8, 11–13, die Zeichenforderung der Pharisäer, und das verwandte Wort vom Jonaszeichen, Mt 12, 38f.; Lk 11, 29f. (also Q); auch das Wort von Lk 10, 20 zeigt gut und deutlich, worauf es Jesu in der Religion ankam. Aber andrerseits waren es für ihn doch große Erlebnisse, wenn auf sein Wort und unter seiner Hand Schmerzen still wurden, Leiden sich lösten, Tobsucht sich beruhigte, und wenn er in den Augen der Kranken und ihrer Angehörigen den festen Glauben las: Du kannst uns helfen, erbarme dich. Er war sich bewußt, „mit dem Finger Gottes" die Dämonen auszutreiben, und er sah bei der Rückkehr der Jünger und bei ihrem Berichte über die Wunder, die sie in seinem Namen getan hatten, den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel stürzen. Und selbstverständlich ist, daß die Heilungen auf das Volk den allergrößten Eindruck machten.

8. Jünger und Apostel. Mit den Wundern, die er tat, mit seiner Erweckungspredigt, mit dem gesammelten Eindrucke seiner Persönlichkeit hat Jesus auf das Volk am See Galiläas sehr stark eingewirkt, er hat, wenigstens vorübergehend, die Massen hingerissen. Aus der Zahl derer, die sich um ihn drängten, bildete sich auch ein fester Kreis von Anhängern,

Jüngern, die zu ihm hielten, vgl. sehr schön und deutlich am Eingange der Fastenfrage Mk 2, 18 die Dreiteilung der religiös Lebendigen in der betreffenden, nicht mit Namen genannten Stadt: Jünger des Johannes, Jünger der Pharisäer, Jünger Jesu.

Aus dem Kreise der Jünger hat Jesus nach der synoptischen Überlieferung eine engere Gruppe von Zwölfen ausgesondert: Mk 3, 13–19; Mt 10, 1–4; Lk 6, 12–16. An diesen Stellen, sowie in Apgsch 1, 13 ist uns auch das Verzeichnis der Namen dieser Jünger erhalten, im großen und ganzen übereinstimmend, nur statt des Thaddäus bei Mk hat Mt einen Jünger namens Thaddäus, Lk (und Apgsch) den Judas, Sohn des Jakobus. Daß derselbe Mann drei Namen gehabt habe, wird man schwerlich annehmen können. Hier liegt eine Abweichung der Listen vor. Eine Schwierigkeit ist es weiter, daß der Zöllner Levi, Sohn des Alphäus, Mk 2, 14 in den Listen fehlt, während ein anderer Zöllner, Matthäus, (Mt 10, 3) erscheint, der auch Mt 9, 9 statt des Levi eingeführt wird, und sodann, daß ein Alphäussohn in den Listen vorkommt, der aber nicht Levi, sondern Jakobus heißt. Man wird aus dieser, freilich nicht großen Unsicherheit der Listen vielleicht den Schluß ziehen können, daß der Zwölferkreis als solcher wohl fest abgegrenzt war, daß aber an dieser oder jener Stelle einmal der, das andere Mal jener von den Jüngern Jesu stand. Und zwar handelt es sich bei den schwankenden Namen um untergeordnete Glieder des Kreises. Denn innerhalb der Zwölf gab es bedeutende Wertunterschiede, und noch heben sich für uns aus dem weiteren Kreise die führenden Männer klar heraus, Petrus vor allem, dann die beiden Zebedäussöhne Jakobus und Johannes, endlich der Bruder des Petrus, Andreas, vgl. nicht nur die Geschichte von der Berufung dieser Brüderpaare, Mk 1, 16–20 und die hervorragende Rolle, die Petrus in der ganzen synoptischen Überlieferung innehat, sondern auch Stellen wie Mk 9, 2 (Verklärung); 10, 35–40 (die Bitte der Zebedäussöhne); 13, 3 (synoptische Apokalypse); 14, 33–42 (Gethsemane).

Die Hauptfrage betrifft die Geschichtlichkeit und dann den Zweck des Zwölferkreises. Es ist gelegentlich, wenn auch nicht sehr oft, bezweifelt worden, daß die Auswahl dieses Kreises auf Jesus selber zurückgehe. Das Schema: zwölf Apostel für die zwölf Stämme Israels, das Lk 22, 30; Mt 19, 28 erkennbar wird, wurde, so nahm man an, umgegossen in Geschichte und mit den Namen der Zwölf ausgefüllt. Deswegen treten die Zwölf bei den Synoptikern und bei Paulus so wenig hervor und sind auch im ersten Teile der Apgsch nur blasse Schatten. Die einzige Stelle bei Paulus, wo er von ihnen spricht, I Kor 15, 5, ist zudem textkritisch verdächtig. Darum haben sie als ein Gebilde der alten Gemeinde zu gelten. Jesus selber hat drei oder vier engere Vertraute und dann den weiten Kreis der Jünger, d. h. seiner Anhänger, um sich gehabt. Und in der Zeit nach Jesu Tode ist Namen und Recht eines Apostels keineswegs auf die Zwölf beschränkt gewesen. – Gegen diese Beweisführung ist einzuwenden, daß die Hauptvariante in I Kor 15, 5, nämlich ἕνδεκα für δώδεκα, eine leicht erklärliche Verbesserung darstellen soll, daß mithin

Paulus die Zwölf bezeugt, und weiter ist vor allem dies zu sagen: wenn die Zwölf ein Gedankengebilde der späteren Gemeinde sind, dann ist es unerklärlich, wie der Verräter Judas in diesen Kreis versetzt wurde. Daß einer der Allervertrautesten Jesu, den er selber erwählt hatte, sich zu seinem Verräter hergab, hat den Späteren genug Mühe und Nachdenken verursacht.

Steht es fest, daß Jesus sich mit dem Kreise der Zwölf umgeben hat, dann macht die Frage nach seiner Absicht bei dieser Auswahl keine zu große Mühe mehr. Daß die Zwölfzahl mit den zwölf Stämmen in Beziehung steht, ist sicher, vgl. noch Mt 19, 28, wo eine eschatologische Beziehung zwischen diesen beiden Größen angenommen wird. Als seine Gefährten (Mk 3, 14) und seine Gehilfen hat Jesus diese Fischer und Kleinbürger Galiläas ausgesucht – nicht um einen Mönchskreis von ganz Vollkommenen aus der größeren Menge seiner Jünger auszusondern, sondern um bei der Kürze der Zeit und der Nähe des Gottesreiches Gehilfen in seiner Verkündigung und seiner Arbeit am Volke zu haben. Er hat sie bereits zu seinen Lebzeiten hinausgesandt, um in den Städten und Dörfern des Landes vom Gottesreiche zu verkünden (Mk 6, 7 – 13; Mt 10). Und weil sie nicht nur seine Genossen, sondern auch seine Gehilfen sein sollten, hat er sich ihre besondere Erziehung angelegen sein lassen. Sie sind es auch gewesen, die um ihn waren, als er Galiläa verließ und seinen Aufenthalt in die Gegenden nördlich und östlich vom See verlegte.

9. Die Gegner. Bei seiner Wirksamkeit im Volke wandte Jesus sich vor allem an die Glieder des Am-ha-arez (oben S. 179). Ihnen, den nach der herrschenden streng pharisäischen Auffassung Unreinen, den Sündern und doch nach Gott und seinem Reiche sich Sehnenden, galt sein Weckruf. An diesem Punkte ist die Überlieferung sehr klar. Sie zeigt uns Jesus, wie er sich der Sünder annimmt, die Gemeinschaft mit den verachteten Zöllnern nicht verschmäht, selbst zu den Ehebrecherinnen und andern argen Sünderinnen freundliche Worte des Trostes und der Aufrichtung spricht: die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken (Mk 2, 17). In der Charakteristik des Volkes, die uns in Jesu Wort Mt 11, 19 aufbewahrt ist, heißt Jesus darum „der Freund von Zöllnern und Sündern“.

Es ist selbstverständlich, daß dies Auftreten Jesu schärfsten Widerspruch bei den Pharisäern und ihren geistigen Führern, den Schriftgelehrten, hervorrufen mußte. Über diese Gruppen innerhalb des jüdischen Volkes haben wir schon oben gesprochen (S. 177 – 180). Den Pharisäern, diesen Hütern der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit, mußte Jesu Verkündigung in ihrer großen prophetischen Art, seine Beiseiteschiebung alles Kultus und aller religiösen Technik, sein Wegschreiten über die Schranken von rein und unrein (vgl. über dies alles noch § 53) zum schwersten Anstoß gereichen. Hinzu kam noch die Eifersucht, die sie bei den Erfolgen Jesu und bei der scharfen Kritik empfinden mußten, mit der das Volk ihre und seine Verkündigung einander gegenüberstellte (Mk 1, 22. 27). Die Kampfstellung, in der Jesus und das Pharisäertum gegeneinander standen, ist

eines der sichersten Daten der synoptischen Überlieferung, und es ist gänzlich vergebliche Mühe, diese Tatsache wegdeuten und die antipharisäische Haltung des synoptischen Jesus etwa der Geschichtsauffassung des apostolischen (paulinischen) Zeitalters zuschreiben zu wollen. Jesus ist von den Pharisäern Galiläas, später auch von denen Jerusalems (schon Mk 7, 1) aufs heftigste angegriffen worden. Der Kampf muß sehr bald nach dem öffentlichen Auftreten Jesu begonnen haben, und er endete mit der Hinrichtung Jesu. In dem Kampfe hat sich Jesus keineswegs bloß auf die Verteidigung beschränkt, sondern er ist sehr rasch selber zum Angriff vorgegangen und hat die Frömmigkeit und die Ethik der Pharisäer schonungslos bloßgestellt. Von den Anlässen, bei denen Jesus mit den Pharisäern zusammenstieß, hat uns die Überlieferung eine ganze Reihe erhalten: Verletzungen der strengen Sabbatheiligung, Verkehr mit Am-ha-arez und Zöllnern, Reinigungs- und Fastenfragen haben den Pharisäern Gelegenheit gegeben, Jesus anzugreifen, und er seinerseits hat schonungslos und in zorniger Leidenschaftlichkeit das Beten, Fasten, Almosengeben, die Waschungen, Reinigungen, das Verzehnten, die ganze angebliche Pietät der Pharisäer gegen das Gesetz Gottes und die Überlieferung der Väter angegriffen: Minze, Dill und Kümmel verzehnten sie, aber das, was im Gesetze wichtig ist, Recht, Erbarmen und Treue verletzen sie aufs schwerste. Zum Kampfe Jesu gegen das Pharisäertum vgl. Mk 2, 1 – 3, 6; weiter Mt 6, 1 – 18; Mk 7; Mt 23. Mk gibt die Kunde von diesem Kampfe nicht minder als Q.

Von untergeordneter Bedeutung hingegen war, wie es scheint, für Jesus während seines galiläischen Aufenthaltes die Feindschaft seines Landesherrn, des Antipas (oben S. 169 f.), und der im Volke sicher nur schwachen Partei der Herodianer, also der Gouvernementalen, doch vgl. Mk 3, 6; 12, 13; Lk 13, 31 f. Der Argwohn des Herodes übertrug sich auf Jesus, als dieser in der Nachfolge des Johannes auftrat; nach Mk 6, 16 hat Antipas Jesus für den von den Toten auferstandenen Johannes gehalten. – Mit den Sadduzäern hingegen ist Jesus in Galiläa nicht zusammengestoßen, erst in Jerusalem trat ihm ihre spöttische Dialektik (Mk 12, 18 – 27) und sodann beim Todesprozeß die entschlossene Feindschaft der großen Priesterhäupter des Synedriums entgegen (Mt 16, 1 – 12 sind vom Schriftsteller die Sadduzäer zu Unrecht hineingebracht, seine Vorlage Mk 8, 11 – 21 spricht nur von den Pharisäern und von Herodes).

§ 51. Abbruch der galiläischen Wirksamkeit; Jerusalem und das Todespassah

1. Der Mißerfolg. Die galiläische Wirksamkeit Jesu endete trotz des großen Zulaufes, den Jesus fand, mit einer Enttäuschung. Die Darstellung der evangelischen Geschichte, das Zurücktreten Galiläas in der apostolischen Zeit, die deutliche Verwerfung, die Jesus Israel als Ganzem in Aussicht stellt, die einzelnen bitteren Worte wie Mt 11, 16 – 17 (das Volk, die spielenden Kinder); 11, 20 – 24 (Wehe über die Städte am See); Lk 13,

1 – 9 (die Bußmahnungen und das Feigenbaumgleichnis); Lk 14, 16 – 24 und Mt 22, 2 – 14 (das Gastmahlgleichnis) – alle diese und andere Beobachtungen zeigen deutlich, daß die Galiläer für Jesus eine schwere Enttäuschung gebracht haben, wenn auch seine Zuversicht auf endgültigen Erfolg ungebrochen blieb, und wenn er sich auch in seinem Glauben klarmachte, daß nur ein Teil des Ackerlandes Frucht bringe und daß von vielen Eingeladenen nur wenige auserwählt seien.

2. Die Nordreisen. Die galiläische Wirksamkeit hat Jesus zu einem Zeitpunkte abgebrochen, den wir aus der Überlieferung nicht näher bestimmen können. Er begab sich dann aus dem Gebiete seiner Heimatprovinz hinaus und suchte die Gegenden östlich und nördlich vom See auf. Leider läßt uns Mk, unsere Hauptquelle in der Frage, auch nicht erkennen, warum Jesus Galiläa verließ, und Mt sowohl wie Lk verdunkeln den Tatbestand, der bei Mk vorliegt, noch weiter. Die wahrscheinlichste Vermutung wird indes die sein, daß Jesus sich damals seinen mächtigen Gegnern entzog, seien es nun die Pharisäer (bei Mk steht die erste Nordreise 7, 24 unmittelbar hinter dem großen und hochwichtigen Streitgespräche 7, 1 – 23, das Jesus mit den aus Jerusalem gekommenen Schriftgelehrten über Rein und Unrein führt und in dem er die pharisäische, ja überhaupt die jüdische Frömmigkeit grundstürzend angreift), sei es Herodes Antipas, sein Landesherr (Lk 13, 31 – 33).

Die Wanderung Jesu, die im einzelnen viele Rätsel aufgibt, geht nach Mk zunächst dem phönikischen Lande zu. Im Gebiete von Tyrus (7, 24), das sich wohl ein gutes Stück landeinwärts erstreckte, heilt er die Tochter der Syrophönizierin gegen seine anfängliche Absicht, geht dann über Sidon wieder an den galiläischen See, und zwar an dessen Ostufer, in das Gebiet der reichsunmittelbaren Dekapolis zurück, ein ungemeiner, ganz erstaunlicher Umweg (7, 31), dann fährt er nach Dalmanutha (8, 10), von dem wir nicht wissen, wo es liegt, nur daß es auf dem Westufer im eigentlich jüdischen Gebiete (Galiläa) zu suchen sein wird. Rasch indes verläßt Jesus dies Gebiet wieder (8, 13), kommt dann nach Bethsaida (8, 22), das dort liegt, wo der Jordan in den See mündet, und zieht hierauf noch einmal von dem See weg nach Norden zu den Jordanquellen, wo Cäsarea Philippi (Paneas) liegt. In der Umgebung dieser Stadt, die außerhalb Galiläas im Gebiete des Tetrarchen Philippus lag, spielte sich der hochwichtige Vorgang zwischen Jesus und seinen Jüngern ab: das Messiasbekenntnis des Petrus (8, 27 – 30). Und nun richtet Jesus sein Angesicht wieder gegen Süden, dem jüdischen Lande zu, unerkannt zieht er durch galiläisches Gebiet (9, 30), kommt noch einmal nach Kapernaum (9, 33), und von dort sucht er in entschlossenem Zuge, der über Peräa (nach Lk zuerst durch Samarien) geht, Judäa und die Hauptstadt Jerusalem auf (10, 1. 32. 46; 11, 1 – 11). Wenn etwas in der Überlieferung des Mk deutlicher zu erkennen ist, dann ist es dies, daß das Petrusbekenntnis eine entscheidende Wendung bedeutet. Alles übrige, die Geographie der Reisen sowohl wie auch ihre einzelnen Ereignisse und vor allem die Beweggründe Jesu bleiben sehr im Dunklen. Daß Jesus das heidnische Land aufsuchte, um den Heiden zu

predigen, wird im Berichte des Mk nirgends gesagt, ist auch durch ein Jesuswort wie 7, 27b ausgeschlossen.

3. Jerusalem; die Gegner. Durch das Gebiet von Peräa, wie die schwierige und unklare Angabe von Mk 10, 1 zu deuten ist, zieht Jesus nach Jerusalem. Er nimmt damit einen Weg, den die Galiläer bei ihren Jerusalemfahrten vermieden; sie zogen die Straße durch Samarien vor (Josephus, Altert. XX 6, 1, § 118). Auch Jesus hat nach Lk 9, 51 – 56 vielleicht erst diesen Weg versucht, ihn aber dann aufgegeben. Er trat nun wieder mit öffentlicher Wirksamkeit an das Volk heran, das ihm zulief (Mk 10, 1. 13. 17), auch seine alten Gegner, die Pharisäer, stellten sich wieder ein (10, 2). Der Weg führte nach Jericho (10, 46) und von da über Bethphage und Bethanien am Ölberg vorbei nach Jerusalem. Beim Einzuge in Jerusalem bereiteten ihm Haufen von galiläischen Festpilgern, die mit ihm gezogen waren, eine stürmische Huldigung, sie grüßten ihn als den Messiaskönig.

Der Aufenthalt Jesu in Jerusalem dauert nach Mk nur sechs Tage, ein sehr kurzer Zeitraum zwischen dem Hosianna und dem Kreuzige. Das Wort Mt 23, 37 gibt indes vielleicht die Möglichkeit, einen etwas längeren Aufenthalt anzunehmen. Der Zeitraum wird nach der Überlieferung nicht so sehr mit Volkspredigt als mit Jüngerbelehrung und vor allem mit Streitgesprächen ausgefüllt. Die Sadduzäer machen sich gelegentlich an Jesus heran (12, 18 – 27), vor allem aber sind es seine alten Gegner, die Pharisäer und die Schriftgelehrten, mit denen er zu kämpfen hat. Doch auch die herrschende Priesterpartei brachte Jesus sehr bald gegen sich auf. Sie mußten besorgt sein, daß sein kühnes Auftreten, die Erregung der Volksmengen zur Störung der bürgerlichen Ordnung und der öffentlichen Ruhe führten. Daß nicht nur die Schriftgelehrten, sondern auch die Priester sich über den Volksjubel ärgerten, der Jesus an seinem Einzugstage auf dem Tempelplatze umbrauste, berichtet Mt 21, 15f. und die kühne Tat der Tempelreinigung, die Jesus vornahm, der Zulauf der Menge mußte sie mit Ingrimm und Furcht erfüllen (Mk 11, 18). So kamen, um Jesus zu verderben, die beiden großen Parteien des Synedriums (S. 181) überein, die Pharisäer und die Sadduzäer. Denn daran, daß die Priester, mit denen Jesus in Galiläa natürlich noch nicht zusammengestoßen war, ihren vollen Anteil an der Verurteilung Jesu hatten, kann kein Zweifel sein. So hatte Jesus in Jerusalem sehr bald die beiden mächtigen, auch politisch ausschlaggebenden Parteien gegen sich, und die Gewalt des jüdischen Staatswesens kehrte sich gegen ihn.

Hat Jesus diesen Ausgang seiner Sache vorausgesehen? Und eng mit dieser Frage hängt die andere zusammen: warum ist er überhaupt nach Jerusalem hinaufgezogen? Die Evangelien berichten, daß Jesus in voller, klarer Vorausschau seines Todes in die Hauptstadt gegangen sei, um dort zu sterben. Die drei Leidensweissagungen Mk 8, 31; 9, 30f.; 10, 33f. lassen ihn bis in die Einzelheiten die Passionsgeschichte voraussagen. Nun ist es unschwer zu erkennen, daß diese Weissagungen uaticinia ex euentu sind, und daß auch manches andere in dem Abschnitte Mk 8, 27 – 10,

45 (und den Parallelen), worin Jesus die Jünger in die Notwendigkeit seines Todes einweiht, unter das gleiche Urteil fällt. Aber es gibt unter den Worten Jesu, die die Synoptiker berichten, doch auch wieder andere, die im Gegensatz zu jenen einen sehr ursprünglichen Eindruck machen, so Mk 8, 34f. (die Jüngernachfolge), Mk 9, 12f. (das Wort über den Täufer), 10, 38 (die Frage an die Zebedäussöhne), 12, 1 – 12 (das Weinberggleichnis), 14, 17 – 25 (das Abendmahl), weiter aus Q das Wort von Jerusalem, der Prophetenmörderin (Mt 23, 37; Lk 13, 34), oder aus dem Sondergut des Lk die Antwort an Herodes (13, 32 f.). Die Frage, was unter den Leidensweissagungen Jesu als echt und ursprünglich, was als spätere Gemeindebildung anzusehen ist, ist freilich sehr schwierig und hat noch längst nicht ihre Lösung gefunden. Aber ein fester Kern von Echtem und Altem ist sicher vorhanden. Wir können doch auch von Jesus, der einen so scharfen Blick für die Wirklichkeiten des Lebens besaß, unmöglich annehmen, daß er mit der Blindheit des Schwärmers das Netz nicht sah, das um ihn herum gestellt war.

Aber andrerseits scheint sicher zu sein, daß Jesus den Zusammenbruch und seinen eigenen Tod nicht als unbedingt notwendig empfunden hat. Nicht nur das Gethsemanegebet, noch in der letzten Stunde vor der Gefangennehmung gesprochen, legt Zeugnis dagegen ab, sondern auch der in seinen Einzelheiten freilich so schwer deutbare Bericht vom Palmeneinzuge. Damals ist Jesus doch als Messias und König in Jerusalem eingeritten, und er hat die Huldigungen des Volkes nicht zurückgewiesen. Und auch noch andere Beobachtungen weisen in die gleiche Richtung, sein machtvolles Auftreten in der Hauptstadt, die Tempelreinigung, die Zustimmung der Volksmengen, die ihm auch noch in Jerusalem nicht fehlte. Des Rätsels Lösung mag, mit allem Vorbehalt, in der Richtung gesucht werden, daß Jesus nach seiner galiläischen Wirksamkeit mit ihren wechselnden Erfolgen nun die Hauptstadt selber und damit das ganze Volk zwingen wollte, Stellung zu ihm und zu seiner Sache zu nehmen. Daß die Entscheidung gegen ihn ausfallen konnte, war ihm klar. Er hat den Ausgang Gott anheimgestellt in der Gewißheit, daß auch sein Tod, wenn er unabwendbar sei, nicht nur von Gott gewollt sei, sondern auch seinen Sinn haben, Gutes für viele bringen müsse und ein Teil des Dienstes sei, den er auf sich genommen habe.

4. Gefangennahme und Tod. Die Katastrophe erfolgte, wie schon oben angedeutet, durch das Bündnis, das die Pharisäer mit den Sadduzäern gegen Jesus schlossen. Überraschung, List und Gewalt mußte gegen Jesus angewendet werden, da er mit Geist und Wort nicht zu überwinden war und große Mengen des Volkes fest an ihm hingen (Mk 11, 18; 14, 2). Andrerseits kann in den letzten Tagen vor der Gefangennehmung die Lage für Jesus nicht mehr ganz sicher gewesen sein, sonst hätte er sich am Abende nicht im Freien zu verbergen brauchen. Und nur bei dieser letzten Annahme gewinnt die Erzählung vom Verrate einen Sinn. Einer aus dem engsten Kreise der Zwölf führte in der Dunkelheit die Tempelpolizei dorthin, wo sie Jesus fand. Der Ort war am Ölberge. Kurz zuvor war Jesus am Abend mit den Jüngern zusammen gewesen und hatte gemeinsam

mit ihnen seine letzte Mahlzeit eingenommen, bei der er Abschied von den Seinen nahm, seinen unmittelbar bevorstehenden Tod ahnend voraussagte und ihnen unter den Bildern genossenen Brotes und Weines die stete Gemeinschaft mit ihm, auch über den Tod hinaus, in sichere Aussicht stellte (wenn das der Sinn der vielbehandelten Abendmahlsfeier ist). Das Abschiedsmahl war nach Mk (Mt, Lk) das Passahmahl, das am Abend des 14. Nisan genossen wurde. Bei Joh hingegen liegt das letzte Mahl am 13. Nisan. Die Frage der Chronologie ist noch unentschieden. Gegen Mk spricht, daß nach ihm der Todesprozeß und die Hinrichtung Jesu auf die erste Nacht und den ersten Tag des jüdischen Hochfestes fiel, an dem Gericht zu halten streng verboten war. Auch empfahl die Symbolik: Jesus = das Passahlamm, seine Hinrichtung auf das Fest selber zu legen.

Nach seiner Gefangennehmung wurde Jesus rasch vor das Synedrium geführt, das in der Nacht selber zusammentrat und ihn zum Tode verurteilte. Die Kunde von den Vorgängen, die sich hinter den verschlossenen Türen des Synedriums abspielten, kann an die christliche Überlieferung nur mittelbar gekommen sein. Kein Wunder, daß auch hier sich Schwierigkeiten erheben. Mk-Mt auf der einen Seite, Lk auf der andern gehen in ihren Darstellungen stark auseinander. Während bei Lk kein regelrechtes Gerichtsverfahren stattzufinden scheint, wird nach Mk Jesus richtig verhört, anklagenden Zeugen gegenübergestellt und am Schlusse verurteilt. Im ersten Teile der Verhandlung handelte es sich neben vielen andern Anklagen, von denen keine mitgeteilt wird, vor allem um ein Wort Jesu, das die Zerstörung des Tempels in Aussicht gestellt haben sollte (es kehrt im Stephanusprozesse Apgsch 6, 14 wieder). Jesus schwieg. Im zweiten Teile des Verhöres wurde die Messiasfrage verhandelt und Jesus, vom Hohenpriester befragt, ob er der Sohn des Hochgelobten sei, gab es zu. Daraufhin wurde er wegen Gotteslästerung des Todes schuldig befunden. Worin die Lästerung bestand, können wir nicht genau sagen.

Da die Juden den Blutbann nicht mehr besaßen, weil er ihnen von den Römern abgenommen worden war, mußte das Synedrium Jesus dem Prokurator übergeben, damit dieser ein rechtsgültiges, vollstreckbares Todesurteil ausspreche oder das vom Synedrium ausgesprochene vollziehe (auch hier ist die Rechtslage nicht klar). So brachte der Hohe Rat Jesus gleich am andern Morgen vor den Prokurator Pilatus, der, wie bei den Festen gewöhnlich, in Jerusalem, nicht in Cäsarea, weilte. Die Anklage, die vor diesem erhoben wurde, lautete: Jesus sei ein Thronprätendent und Aufrührer. Auf diese Weise wurde dem Römer die Messiasanklage übersetzt. Pilatus erkannte nach dem synoptischen Berichte die politische Harmlosigkeit Jesu wohl, aber er tat nach einem vergeblichen Rettungsversuche den Juden den Gefallen und verurteilte Jesus zur Kreuzigung. Diese wurde auch gleich danach vollzogen. Jesus wurde zusammen mit zwei anderen Verurteilten vor der Stadt ans Kreuz geschlagen und er starb nach mehreren Stunden des furchtbar qualvollen Hängens um die neunte Stunde, also am Frühnachmittage.

Zweites Kapitel: Die Predigt Jesu

§ 52. Die Verheißung

1. Das zukünftige Gottesreich. Mit der Verkündigung: Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen, ist Jesus aufgetreten (Mk 1, 15; Mt 4, 17, vgl. auch Mt 10, 7; Lk 10, 9. 11; 21, 31); es war die gleiche Botschaft, mit der auch der Täufer das Volk erschüttert hatte. Das Reich Gottes, die βασιλεία τοῦ θεοῦ (malkuth Jahwe) ist wörtlich übersetzt: die Herrschaft, das Königtum Gottes, der Zustand, da Gott König ist. Nichts anderes besagt auch der bei Mt mit Vorliebe gebrauchte Ausdruck: das Himmelreich (βασιλεία τῶν οὐρανῶν), wobei „die Himmel" nur eine der im Spätjudentume beliebten Umschreibungen für „Gott" sind, dessen Namen man sich auszusprechen scheut.

Wie das Gottesreich aussehe, mit was für Gütern und Herrlichkeiten es ausgestattet sein werde, brauchte Jesus seinen Volksgenossen nicht zu schildern. Schon die Beobachtung, daß er nirgends eine zusammenhängende Beschreibung dieses Reiches gibt, zwingt zu der Annahme, daß er, in der Hauptlinie wenigstens, die Anschauungen seines Volkes geteilt haben muß. Nur verstreute Züge in den Jesusworten belehren uns darüber, wie die Herrlichkeit des Gottesreiches aussehe, und wir müssen zum Verständnis der Predigt Jesu an diesem Punkte – in dem, was er sagt und was er zu sagen nicht für nötig findet – uns immer daran erinnern, welche überragende Stellung der eschatologische Gedankenkreis in der Hoffnung des zeitgenössischen Judentums einnahm (oben S. 190—194).

2. Einzelzüge. Das Reich Gottes ist der Zustand, da Gott König ist, er wird dann unter seinen Getreuen weilen, in ihrer Mitte als König thronen: die reinen Herzens sind, werden ihn dann schauen (Mt 5, 8). In der Gegenwart ist Gott verborgen, nur seine Engel, die vor ihm dienen, sehen ihn jetzt schon. In die Reihe der Engel, in die Art des Engeldaseins werden die des Gottesreiches Teilhaftigen eintreten, sie werden sein wie die Engel Gottes, in verklärter Leiblichkeit; freien und sich freien lassen wird dann ein Ende haben (Mk 12, 25). Selbstverständlich ist auch, daß in dem neuen Dasein Gerechtigkeit, Herzensreinheit und Unschuld herrschen wird, daß Unreinheit und Selbstsucht ausgefegt sind, aber ein reines Herz ist nicht erst ein Gut des künftigen Reiches, sondern schon eine Bedingung für den Eintritt.

Wenn die Menschen im neuen Reiche auch sein werden wie die Engel, so ist das Reich selber keineswegs als ein transzendenter Seligkeitszustand über den Wolken, im Jenseits gedacht. Hier auf der Erde, die verwandelt und neugeschaffen wird (S. 191 und 193), tritt das Gottesreich ein, im Lande Palästina werden die Frommen wohnen (Mt 5, 5). Wie stark der Erdgeruch in der Predigt Jesu vom Gottesreiche ist, zeigt uns auch die öfters wiederholte Vorstellung, daß es ein Gast- und Freudenmahl im hellerleuchteten Festsaale ist, vgl. nicht nur die Parabel vom Gastmahl Mt 22, 1–14; Lk 14, 16—24, sondern auch die unbildlich gemeinte Rede-

weise Mt 8, 11 f. (Lk 13, 29), daß von Ost und West viele Gäste kommen werden, und Lk 22, 30: die Apostel sollen mit ihrem Herrn an seinem Tische in seinem Reiche liegen, womit noch Mk 14, 25; Mt 26, 29 zu vergleichen ist. Im Worte von Mt 8, 11 f. ist auch die gut jüdische Vorstellung nicht zu übersehen, daß die hohen Patriarchen am Gastmahle des Gottesreiches teilnehmen, das Zusammensein mit ihnen ist ehrenvoll und beglückend. — Mt 19, 28; Lk 22, 29 f. lesen wir die Verheißung an die Jünger, sie sollten auf zwölf Thronen sitzen und über die zwölf Stämme Israels herrschen. Das Wort klingt indes sehr partikularistisch, Jesus hat Israel als Ganzem keineswegs den Zugang in das Reich verheißen. Deswegen dürfte man das Logion wohl lieber der alten Gemeinde Judäas nach dem Tode Jesu zuschreiben. Von besonderen Ehrenplätzen im Gottesreiche, die rechts und links vom Throne des Messias sind, spricht indes die sicher alte Perikope von der Bitte der Zebedäussöhne, Mk 10, 35—40.

Daß das Reich der Römer in der neuen Weltordnung aufhören wird, sagt Jesus nirgends ausdrücklich, er hat es aber sicher erwartet. Denn wie konnte Raum sein für das Imperium neben oder in dem Gottesreiche? Jesus hat es aber offenbar Gott überlassen, wie er der Römerherrschaft ein Ende machen werde. — Viel deutlicher ausgesprochen finden wir in der Predigt Jesu den Glauben, daß mit der Ankunft des Gottesreiches die Satansherrschaft gebrochen sein werde. Der Dualismus: Gott und Satan, Himmelreich und Dämonenherrschaft, den wir als bezeichnenden Zug spätjüdischer Frömmigkeit bereits kennen (oben S. 188), durchzieht auch Jesu Verkündigung. Für ihn war es selbstverständlich, daß im zukünftigen Reich die Macht des Satans und der Dämonen vernichtet sein werde, daß all das Leid, die Krankheiten, Plagen und das Böse, was mit dieser feindlichen Herrschaft verbunden war, aufhören werde. Sofern er sich als den Messias, und den Bringer des neuen Reiches wußte, hat er gerade sich selber für den Besieger des Teufels und den Brecher der satanischen Herrschaft gehalten: in das Haus des Starken ist der Stärkere gedrungen (Mk 3, 27 und aus Q Lk 11, 21 f.); ich sah den Satan aus dem Himmel fallen wie einen Blitz (Lk 10, 17 f.). Mit der Satansherrschaft fällt auch die des andern großen, menschenfeindlichen Dämons, des Todes; ewiges leidloses Leben wird im Gottesreiche herrschen, und der Ausdruck: „in das Leben eingehen" wird gelegentlich als Wechselbezeichnung für: „in das Gottesreich eingehen" gebraucht (Mk 9, 43. 45. 47; Mt 19, 17).

Über den Zeitpunkt, wann das Gottesreich kommen werde, hat Jesus genauere Angaben zu machen sich geweigert, er hat es Gott anheimgestellt, seine Herrschaft anbrechen zu lassen, Mk 13, 32; Lk 17, 20 f. Daß sie in der Gegenwart noch nicht begonnen hat, sondern erst in der Zukunft einsetzen wird, ist die beherrschende, durchgehende Aussage in der Reichgottespredigt Jesu. Nahe herbeigekommen ist das Reich, sagt die erste Verkündigung am See (Mk 1, 15; Mt 4, 17), aber, obwohl es jetzt die letzte Stunde ist, ist die Gottesherrschaft noch nicht angebrochen; mit der gleichen Verkündigung von dem nahe herangekommenen Gottesreiche ziehen später die Jünger, von Jesus geschickt, aus (Mt 10, 7). Die Selig-

preisungen gehen sämtlich auf die Zukunft, und im Vaterunser wird um das Kommen des Reiches gebetet. Mk 10, 35—40, die Bitte der Zebedäussöhne und die Antwort Jesu darauf, geht auf die Zukunft, nicht minder das Abschiedswort von Mk 14, 25, wo Jesus sagt, er werde vom Gewächs des Weinstockes nicht mehr genießen bis zu jenem Tage, da er es neu trinken werde im Reiche Gottes. So zieht sich von der ersten Predigt in Galiläa bis zum Abschiedsabende in Jerusalem die Reihe der Aussagen hindurch, daß das Gottesreich in der Zukunft kommen werde. Freilich ist das andere ebenso klar und sicher: Jesus hat die Seinen nicht auf eine lange Zukunft, auf Jahrtausende und die Weltgeschichte verwiesen, sondern ebendies gibt seiner Predigt die Glut und den Schwung, daß das Gottesreich nahe herangekommen ist. Mindestens zu den Zeiten des Geschlechtes, das jetzt lebt, soll das große Ende eintreten (Mk 9, 1; 13, 30, auch 14, 62), und die Leute, an denen er gearbeitet hat, die seiner Verkündigung geglaubt, die andrerseits sie verschmäht und ihn gelästert haben, werden das große Eingreifen Gottes noch erleben. Nach einer Reihe von Aussagen hat Jesus aber zweifellos das Kommen des Reiches für die allernächste Zukunft erwartet, vgl. etwa den Palmeneinzug oder das Wort vom neuen Weine im Gottesreiche Mk 14, 25 oder das vom Satan, der bereits aus dem Himmel geschleudert worden ist, Lk 10, 17.

Das Kommen des Reiches ist verknüpft mit der Offenbarung des Messias. Namentlich in den späteren Reden Jesu aus den Jerusalemer Tagen, wo er mehr oder minder deutlich seinen Tod als sicher voraussah, tritt die Verkündigung von dem Messias, der auf den Wolken des Himmels kommt, stark heraus, vgl. Mk 13, 26 f., auch 14, 62, Mt 16, 27 f. u. a. m. Die ganze synoptische Überlieferung und überhaupt die starke Parusieerwartung des Urchristentums wird uns unverständlich, wenn die Aussagen über das nahe Kommen auch des Messias nicht auf Jesus selber zurückgehen. Zudem war die Verknüpfung von Gottesreich und der Ankunft des Messias durch die jüdische Hoffnung gegeben (vgl. noch § 54).

Mit der Ankunft des Gottesreiches ist weiter das Gericht verbunden. Das ist der Glauben und die Verkündigung, die auch durch Jesu ganze Predigt vom Anfange bis zum Ende hindurchgeht. Zu diesem Gerichte werden nicht nur die Lebenden vor den Thron Gottes oder des Messias treten, sondern auch die Toten werden dazu auferweckt. Den Glauben an die Totenerweckung hat Jesus mit den Pharisäern gemeinsam, vgl. Mk 12, 18—27, das Streitgespräch mit den Sadduzäern, vgl. auch Mt 11, 24; Lk 10, 12 und Mt 12, 41 f.; Lk 11, 31 f. (also zwei Aussprüche), in denen die Niniviten aus Jonas Zeit, die Königin von Saba und die Sodomiter als Teilnehmer am Gerichtstage erscheinen. Die Strafe, die an den Verdammten vollzogen wird, ist entweder der augenblickliche Tod, das „Verlieren der Seele" (Mk 8, 35) oder aber dauernde Qual im Feuer Mk 9, 43—48; Mt 25, 41. 46; Lk 16, 23 f. An anderer Stelle findet sich statt der Feuerhölle noch eine andersartige Vorstellung: im lichten Festsaale sitzen beim messianischen Freudenmahle die Erwählten mit den Patriarchen; in der äußersten Finsternis der Nacht, ausgestoßen, mit Zähnen klappernd und heulend vor Wut sitzen die

Verdammten, Mt 8, 12; Lk 13, 28, auch Mt 13, 42. 50; 22, 13; 25, 30. Die Vorstellungen sind nicht einheitlich wie oft in der Eschatologie.

3. Ergebnis. Die angeführten Stellen zeigen deutlich, wie stark mit der Vorstellung vom kommenden Gottesreiche Jesus im Boden seines Volkes und seiner Zeit wurzelt. Mk und Q stimmen hier mit ihrem Zeugnisse überein. Das Reich Gottes ist die ungeheure Neuwandlung aller Dinge und Zustände und der Menschen selber, die mit den gewaltigsten Katastrophen vom Himmel her durch das unmittelbare Eingreifen Gottes zustande kommt und die eine neue unwandelbare selige Himmelsherrschaft zustande bringt. Die Ewigkeitssehnsucht, der tiefe Durst der Menschenseele nach ungehemmtem, ungetrübtem und unvergänglichem Leben, nach der Gemeinschaft mit Gott hat sich in der Predigt Jesu in die große Hoffnung seiner Zeit und seines Volkes, die ihm auch die heilige Schrift der Juden bot, eingekleidet. Selbstverständlich hat diese Hoffnung, als sie durch Jesu Seele hindurchging, eine ungemeine Vertiefung erfahren. Das Nationalbeschränkte, nämlich alle die Züge von Rachsucht und Eitelkeit, weiter das ängstliche Berechnen der Zeichen und Zeiten, wie es die Apokalyptik trieb, sind geschwunden. Neben den Bildern, die vom irdischen Leben hergenommen sind, und die vom Gastmahle und dem Thronen auf glänzenden Stühlen reden, stehen andere, in denen der künftige Zustand als engelgleich, mit ganz verklärter Leiblichkeit und dem Schauen Gottes beschrieben wird. Und der streng sittliche Charakter des Gottesreiches ist damit gewahrt, daß nur die Guten Zutritt zu ihm haben. Die Schilderung des Gottesreiches ist bei Jesus auch nicht Selbstzweck, deswegen findet sich niemals eine zusammenfassende Beschreibung seiner Herrlichkeit in den Reden Jesu, niemals ein Trösten und Aufrichten der Volksgenossen mit der Ausmalung der Rache Gottes an den Feinden und den Freuden des Endes für die Gerechten. Nahe herangekommen ist das Gottesreich freilich, aber die große Frage für den Einzelnen, die Jesus nicht müde wird, ihm vorzuhalten, ist die, ob er, der Mensch, wirklich vorbereitet sei, in Gottes Reich einzugehen. In seiner ganzen Haltung gehört damit Jesus nicht in die Reihe der Apokalyptiker, sondern in die der Propheten.

Andere Zeiten und andere Geschlechter haben sich anderer Vorstellungen und Bilder bedient, um ihrer Sehnsucht nach der Gottesgemeinschaft Ausdruck zu geben und um dem ungeheuren Ernst und der beseligenden Freude, auch der sittlichen Kraft, die die Hoffnung eines solchen Lebens gibt, eine für ihr eigenes Zeitbewußtsein entsprechende Form zu geben – denn alles der vergänglichen Vorstellung Entnommene ist hier doch nur ein Gleichnis. Noch in der Religion des NT.s selber finden wir Zukunftshoffnungen, die von der Reichgottespredigt Jesu stark abweichen: bei Paulus, wenigstens in der einen Linie seiner Eschatologie, wo er stark individualistische und sehr vergeistigte Zukunftshoffnungen vertritt, vor allem aber bei Johannes, wo die Reichgotteshoffnung nur noch ganz äußerlich und unvermittelt mit einer wesenhaft andersartigen Eschatologie verknüpft ist. Die spätere Kirche hat die Erwartung des jüngsten Tages und des Gottesreiches auf Erden sozusagen offiziell im ganzen festgehalten,

sie hat aber die Erfüllung dieser Erwartung auf eine ferne Zukunft, auf das Ende der Zeiten festgesetzt und den leeren Raum, der dadurch entstand, mit einer ganz andern, im letzten Grunde griechisch-hellenistischen Eschatologie ausgefüllt. Die urchristliche Erwartung von dem nahen Gottesreiche auf Erden war nicht zu halten, weil das große ersehnte Ende mit seinen Wundern und Katastrophen ausblieb.

4. Das gegenwärtige Gottesreich. Aber kehren wir von der Weiterentwicklung zu dem Anfange, zu Jesus selber zurück. Das Gottesreich der Propheten und der Volkserwartung, die Erwartung des nahen von Gott gewirkten wunderbaren Endes, die Jesu glutvolle Predigt vom Anfange bis zum Schlusse durchhaucht — wird sie nicht schon in der Predigt Jesu selber von andersartigen Vorstellungen durchkreuzt, die das Gottesreich nicht auffassen als „mit äußerlichen Gebärden" kommend, sondern als etwas Innerliches, Geistiges, Unsichtbares, als etwas Stilles, Stetes, im geheimen Wachsendes, als eine immanente Entwicklung, als die unsichtbare Gemeinschaft der wahrhaft Frommen und Guten, als ein ethisches und religiöses Ziel, um dessen Erreichung und fortschreitende Verwirklichung der Mensch selber sich unablässig bemühen soll, dessen Herabstürzen aus dem Himmel er aber nicht erwarten kann und darf? Ist dann diese Auffassung nicht das Tiefe und Neue bei Jesus, während die übrigen zahlreichen und unzweifelhaften Aussagen von ihm, die das Gottesreich als das Wunderreich der nächsten Zukunft hinstellen, einfach Anpassung an die im Volke herrschende Hoffnung, an die spätjüdische Eschatologie bedeuten? Jesus hat doch auch seine Zuhörer mit dem Hinweis auf Lohn und Strafe gelockt und geschreckt, während er selber wieder an entscheidenden Punkten das eudämonistische Lohnschema der herrschenden jüdischen Frömmigkeit durchbrach (§53). Es gibt nun in der Tat in den Sprüchen und Gleichnissen Jesu eine, wenn auch beschränkte Anzahl von Worten, die das Reich Gottes darstellen oder darzustellen scheinen, nicht als etwas zukünftig, wenn auch in unmittelbarer Nähe Kommendes, sondern als etwas geheimnisvoll Gegenwärtiges, im stillen bereits jetzt Begonnenes und Wachsendes. In der Deutung dieser Worte und in der Klärung ihres Verhältnisses zu den Vorstellungen des erst kommenden Himmelreiches liegt ein großes, sehr wichtiges Problem, das die Reichgottespredigt Jesu der wissenschaftlichen Betrachtung stellt.

5. Die Einzelstellen. In der Reihe der Jesusworte, die hier in Betracht kommen, ist wichtig und hochberühmt vor allem Lk 17, 20 f. vom Wann des Gottesreiches. Die Pharisäer bekommen dort auf ihre Frage, wann denn das Reich Gottes komme, von Jesus die Antwort: οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν. Uns ist das Wort geläufig in Luthers prachtvoller Übersetzung, die zugleich die Deutung bringt, welche dem Worte gewöhnlich von Theologen wie von Laien gegeben wird: das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Gebärden; man wird auch nicht sagen: Siehe hier oder da ist es. Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch. — Nach der gewöhnlichen Deutung dieses Wortes wird in ihm eine sehr klare Ablehnung der realistischen

Eschatologie des Judentums gefunden: das Reich Gottes ist ein unsichtbarer, innerlicher und gegenwärtiger Zustand, ein beseligender innerer Besitz des Gotteskindes, das sich begnadigt und in der Gemeinschaft aller nach Gott trachtenden Seelen weiß. Leider ist diese Deutung des Logions überaus fraglich. Auf das präsentische ἐςτιν ist gar kein Nachdruck zu legen, weil Jesus in der aramäischen Urform des Logions sicher überhaupt kein Hilfszeitwort gebraucht hat. Vor allem aber ist es überaus schwierig, die Worte ἐντὸς ὑμῶν mit: in euch, in euren Herzen zu deuten, sondern sie müssen aufgefaßt werden als: unter euch, in eurer Mitte, wie denn der Sinaisyrer und der Curatonianus (oben S. 42) die uns erhaltenen ältesten Übertragungen der Evangelien in ein Jesu Muttersprache sehr nahestehendes Idiom bieten: denn siehe, das Reich Gottes zwischen euch (ha ger malkuthe d'alaha bainath-khun), und auch die Lateiner: ecce enim regnum dei intra uos est haben. Der Grund für diese Auffassung ist der, daß Jesus an der Stelle mit „ihr" seine pharisäischen Gegner anredet; wie kann er diesen Leuten sagen, das Reich Gottes sei in ihren Herzen unsichtbar vorhanden? Kann man überhaupt nach den zahlreichen, oben zum Teil schon erwogenen Aussagen Jesu ihm ein Wort wie dieses zutrauen: Gottes Reich sei inwendig in einem Menschen? ἐντὸς ὑμῶν muß also bedeuten: es ist in eurer Mitte, es ist mitten unter euch. Jesus lehnt es ab, den ihn fragenden Pharisäern einen genauen Zeitpunkt für die Ankunft des Gottesreiches zu geben. Das Reich Gottes kommt plötzlich, man kann seine Ankunft nicht aus den Vorzeichen errechnen (μετὰ παρατηρήcεωc), ja es hat schon begonnen, mitten unter euch ist es da, ohne daß ihr von seinem Kommen etwas gemerkt habt. Das Plötzliche und Überraschende dieser Ankunft wird stark betont, wie das Gottesreich auch nach dem alten Logion Mt 24, 27; Lk 17, 24 (Q; vgl. auch die enge Parallele Lk 17, 23 mit 17, 21) wie das Aufleuchten des Blitzes kommt. So rückt das Wort ein in die Reihe kühner vorwegnehmender Aussagen Jesu, die wir gleich nachher noch kennen lernen. Jesus sieht in Ereignissen der Gegenwart bereits das Reich Gottes entscheidend beginnen, dessen nahes gewisses Kommen ihm nach allen seinen Worten zweifellos sicher steht. Deswegen bleibt aber das Reich selber doch in seiner vollen Erscheinung eine Größe der Zukunft, die sichere Wundergabe Gottes.

Um den Gegenwartscharakter des Gottesreiches zu beweisen, wird weiter das Gleichnispaar vom Schatz im Acker und von der kostbaren Perle verwendet, Mt 13, 44 – 46. Aber in diesen Parabeln ist ganz deutlich nichts weiter ausgesprochen als dies, daß die Anteilnahme am Reiche Gottes etwas so ungemein Wertvolles, das Reich selber etwas so ungemein Kostbares ist, daß man um seinetwillen, und um sich die Anteilnahme an ihm zu sichern, alles andere daransetzen muß, vgl. als Parallelsprüche Mk 9, 43 – 49. Das Reich Gottes bleibt aber auch hier das von Gott verliehene Gut, und davon, daß der Mensch selber am Kommen des Reiches mitarbeiten könne, ist aus den Gleichnissen nichts herauszulesen.

Mit scheinbar größerem Rechte wird der Gedanke der immanenten Entwicklung des Gottesreiches in dem Gleichnispaare vom Senfkorn und

Sauerteig gefunden, Mk 4, 30 – 32; Mt 13, 31 – 33; Lk 13, 18 – 21 (Mk und Q). Hier sieht es in der Tat so aus, als ob dem Gottesreiche ein immanentes Wachstum und die Art eines innerweltlichen Entwicklungsprozesses zugeschrieben wird. Es beginnt mit unscheinbarem und kleinem Anfange und ist doch dazu bestimmt, in steter Entwicklung die gesamte Menschheit zu durchdringen. Die Annahme einer plötzlichen, wunderbaren Weltverwandlung scheint ausgeschlossen zu sein. Aber diese Deutung ist doch nicht haltbar. Jedes Gleichnis soll nur einen einzigen großen Hauptgedanken klar machen. In dem Parabelpaare ist es der: wie in natürlichen, alltäglichen Vorgängen der Anfang klein und das Ende doch überraschend groß sein kann, so ist es auch beim Reiche Gottes. Ein kleiner Anfang ist da, überraschend gewaltig wird der Ausgang sein: die bestehende Welt wird eben vernichtet, eine neue wird heraufgeführt werden. Der Begriff der immanenten Entwicklung, und des inneren naturgesetzlichen Werdens darf in die Bilder nicht hineingetragen werden, denn er ist Jesus und dem Judentume, wie überhaupt der Antike fremd (vgl. auch I Kor 15, 37 f.: Gott schenkt nach seinem Willen jedem nackten Samenkorne, das ausgestreut wird, seinen besonderen Leib). Jesus sieht im winzig kleinen Senfkorne, das zur hohen Staude aufwächst und in dem wenigen Sauerteig, der doch einen Teig von drei Maß Mehl durchsäuert, etwas Wundersames und Geheimnisvolles. Und ebenso ist es mit dem Gottesreiche: ein ganz kleiner, leicht zu übersehender Anfang und doch ein wunderbares, über die Maßen großes Ende. Freilich einen Abstrich an der rein zukünftigen Art des Gottesreiches, die oben so stark betont werden mußte, werden wir diesem Parabelpaare gegenüber machen müssen: auch hier, wie vermutlich schon Lk 17, 20 f., steht der Gedanke hinter dem Bilde, daß das Gottesreich bereits begonnen hat, und Jesus sieht in seiner eigenen Tätigkeit, dem Predigen und Heilen, bereits den Anfang vom Ende.

Noch ein drittes Gleichnispaar kann hier angeführt werden, das vom Unkraut unter dem Weizen und vom Fischnetz (Mt 13, 24 – 30. 47 – 50). Auch hier scheint der Anfang des Gottesreiches bereits in der Gegenwart zu liegen. Dabei ist er noch vermischt mit allerlei Irdischem, Sündigem und Ungöttlichem. Erst wenn das große Gottesgericht kommt, wird die Scheidung eintreten: das Unkraut ins Feuer, die faulen Fische beiseite! Fragen muß man freilich, ob die beiden Parabeln ursprünglich sind, ob sie nicht zum mindesten Umgestaltungen von älteren Jesusworten sind, die auf Grund der Missionserfahrung der Gemeinde vorgenommen wurden; in V. 24 und 47 müßte dann die Einführungsformel eigentlich lauten: die Kirche ist gleich... und nicht: das Himmelreich ist gleich...

Dem Bildstoffe nach eng mit dem Senfkorngleichnis und auch mit dem vom Unkraut unter dem Weizen verwandt, ist die Parabel von der selbstwachsenden Saat, Mk 4, 26 – 29 vor dem Senfkorngleichnisse gebracht. Sie fehlt bei Lk und auch bei Mt, der an ihrer Stelle das Unkrautgleichnis bringt. Auch diese Parabel wird gern verwendet, um den Gegenwartscharakter des Gottesreiches, weiter sein stilles immanentes Wachstum und seine organische Entwicklung darzutun. Diese Eintragungen

sind aber höchst gewagt. In dem Gleichnis tröstet Jesus sich und seine Jünger. Wie der Bauer den Samen ausstreut und dann nichts weiter tun kann als zu warten, weil das, was zwischen Aussaat und Ernte mit dem Samen geschieht, etwas sehr Wunderbares ist, was er selber nicht versteht, so sollen auch die ungeduldig nach dem Wann des Gottesreiches fragenden Jünger warten. Zu seiner Zeit, wann Gott es will, kommt das Gottesreich und irgendein Mensch kann nichts dazu tun. Denn er kann Gott dabei ebensowenig mithelfen, wie der Bauer am Reifen seiner Saat mitarbeiten kann. Freilich ein Anfang des Gottesreiches ist gemacht, Jesus selber hat ihn mit seiner Predigt bewirkt; nun aber heißt es auf die zukünftige Verwirklichung warten, die wieder von oben her, wunderbar, in die Welt eintritt.

Und nun haben wir noch einige andere Jesusworte von sehr altem ursprünglichen Klange, in denen Jesus noch deutlicher, kühn vorwegnehmend sagt, das Reich habe bereits entscheidend begonnen, und zwar mit ihm und seiner Wirksamkeit. Wie die Jünger zu ihm zurückkehren und ihm freudig berichten, daß sie in seinem Namen die Dämonen ausgetrieben hätten, spricht er das seltsame, kühne Wort: ich sah den Satan aus dem Himmel gefallen wie einen Blitz (Lk 10, 18). Im Hochgefühl einer großen Stunde, vielleicht im Augenblick einer visionären Schauung ist der Ausspruch getan. Damals war ihm der Satan eine gestürzte Größe, und im Himmel oben war der Kampf bereits entschieden. Ist der Satan, der große Widersacher, aber gefallen, dann ist auch auf Erden die Entscheidung, und zwar die siegreiche, mindestens in unmittelbarste Nähe gerückt. — Eng verwandt ist das Logion Mt 12, 28; Lk 11, 20 (Q). Dort sagt im Streitgespräche über die Beelzebul-Anklage Jesus zu seinen Gegnern: wenn ich aber mit dem Finger Gottes (Mt: mit dem Geiste Gottes, was sachlich das gleiche ist) die Dämonen austreibe, dann ist das Reich Gottes über euch gekommen. Hier sieht Jesus in seinen Heilungen den Kampf gegen den Satan bereits zugunsten des Gottesreiches entschieden: über den Starken ist der Stärkere gekommen und hat ihn gebunden. Die selige Zukunft ist bereits Gegenwart geworden, „das klarste Wort vom gegenwärtigen Reiche Gottes, das uns die Überlieferung aufbehalten hat".

Und in ganz ähnlicher Stimmung und Anschauung geht die Antwort an den Täufer Mt 11, 5; Lk 7, 22: in den Wundern, die jetzt geschehen, und in der Verkündigung des Evangeliums an die Armen soll man erkennen, daß die Verheißung der alten Propheten von der messianischen Herrlichkeit jetzt in Erfüllung geht (auf Jes 35, 5 f. und 61, 1 wird deutlich Bezug genommen). Deswegen sagt Jesus an anderer Stelle auch den Jüngern: Heil euren Augen, daß sie schauen, und euren Ohren, daß sie hören. Denn wahrlich ich sage euch, viele Propheten und Gerechte (oder Könige) haben begehrt zu sehen, was ihr schauet, und haben es nicht gesehen, und zu hören, was ihr höret, und haben es nicht gehört (Mt 13, 16 f.; Lk 10, 23 f.).

Zum Abschluß der Stellen, an denen Jesus vom Anbruch und der Gegenwart des Gottesreiches spricht, ist endlich noch das schwere und rät-

selhafte Wort zu betrachten, das Mt 11, 12 f. in der Rede über den Täufer steht: von den Tagen Johannes des Täufers bis jetzt wird das Himmelreich gestürmt, und Stürmer raffen es an sich (... ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν). Denn alle die Propheten und das Gesetz haben bis auf Johannes prophezeit, und wenn ihr es annehmen wollt, er ist Elias, der da kommen soll. Lk hat das Wort in einer nahe verwandten, aber doch wieder andern Form: das Gesetz und die Propheten gehen bis auf Johannes; von da an wird das Reich Gottes verkündigt, und jedermann stürmt hinein (καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται, Lk 16, 16). Die Erklärung des Wortes ist überaus schwierig, weil es losgerissen dasteht. Ist es im Jubel gesprochen oder im Zorne, werden die Stürmischen gelobt oder getadelt? Enthält das Logion Jubel und Lob, dann besagt es: Johannes ist der Markstein für die vergangene Zeit; jetzt ist das Reich Gottes, die neue Zeit, da, sie steht mindestens vor der Tür, und nun gilt es, rüstig und entschlossen zu sein. Die stürmisch zugreifen, die es sich eine Anstrengung kosten lassen, kommen hinein. Aber daß die Rüstigen schon im Genusse des Reiches seien, daß dieses selber ein gegenwärtiger Besitz sei, wird nicht gesagt. – Wahrscheinlich ist das Wort aber nicht als Lob, sondern als Tadel gesprochen, denn βιασταί, βιάζειν und ἁρπάζειν sind im Sinne und im Munde Jesu doch kaum als Lob zu verstehen. Dann geht das Logion vermutlich gegen Bestrebungen der Zeloten, jener schroffen und entschlossenen Patrioten, die mit Anwendung von Gewalt Gottes Reich herbeizwingen wollen. Und mit Recht darf man endlich fragen, ob das Wort, wenigstens in der vorliegenden Fassung, von Jesus herrühren könne: ἀπὸ τῶν ἡμερῶν ... ἕως ἄρτι setzt einen längeren Zeitraum zwischen den Tagen des Johannes und der Gegenwart voraus, während Jesus den Täufer doch nur eine kurze Zeit überlebt hat. Die vorliegende Fassung paßt besser in die Zeit der 60er Jahre, wo der Aufstand vor der Tür stand und die falschen Messiasse schon zahlreich auftraten. Somit ist dem schweren Worte gegenüber ein non liquet das Sicherste.

6. Die Lösung des Problems. Die Reihe der auf den voranstehenden Blättern betrachteten Jesusworte erlaubt die Feststellung, daß in einigen der erhaltenen Logien das Reich Gottes nicht als etwas rein Zukünftiges, sondern als etwas schon Begonnenes bezeichnet wird. Soll man nun aber in diesen Worten eine wesenhaft andre Vorstellung vom Gottesreiche erkennen als die, die Jesus in der alten Prophetie seines Volkes von Amos an und in der lebendigen Hoffnung seiner Zeitgenossen fand, und stoßen die zehn oder zwölf Worte die aus sehr vielen andern Stellen zu erweisende Anschauung vom Himmelreiche als der Gabe Gottes um, die der Allmächtige mit seiner Kraft und nach seinem Willen über die Erde bringt? Keineswegs! Das Reich Gottes ist für Jesus immer eine Gabe der Zukunft, ein religiöses Gut, das die Gnade Gottes beschert, nicht aber die unsichtbare Gemeinschaft der Guten, oder das höchste Gut der Ethik und der Philosophie, an dessen Verwirklichung der Mensch mitarbeiten soll, oder ein immanentes Ziel der Welt- und Menschheitsgeschichte. Nur redet

Jesus in manchen Worten kühn vorwegnehmend. Das Reich Gottes ist nahe herangekommen — das ist der Inhalt seiner Verkündigung von Anfang an. Und in gewissen sehr bewegten Stunden, in Augenblicken hoher, freudiger Erregung bricht bei ihm der Enthusiasmus durch. Er sieht die Morgenröte der neuen Zeit den Himmel schon färben, er weiß sich als den Träger der großen Zukunft; die Scheidewand zwischen dieser düsteren Welt und dem zukünftigen Herrlichkeitsreiche ist schon ganz dünn geworden, und durch die Ritzen und Spalten der trennenden Wand, die nun allernächstens zusammenbrechen soll, blitzt bereits der Glanz himmlischer Strahlen auf die arme Erde: das Reich Gottes ist in euerer Mitte schon da, wartet ja nicht mehr auf Zeichen, die ihm vorangehen sollen; der Satan ist schon aus dem Himmel geschleudert wie ein Blitz; mit dem Finger Gottes treibe ich die Dämonen aus, also ist das Reich Gottes über euch gekommen. Das Verständnis dieser Worte hängt daran, daß Jesus hier als Prophet und, viel mehr noch, als Messias redet. Er ist der große Bringer und Vermittler des Reiches, nächst Gott ohne Zweifel die wichtigste Person in dem Reiche, und darum sind entscheidende Anfänge davon schon jetzt zu sehen, weil er bereits da ist. So stehen die Aussagen vom gegenwärtigen Gottesreiche im engen Zusammenhange mit dem Selbstbewußtsein Jesu, von dem wir nachher zu reden haben.

§ 53. Die Forderung

1. Die Buße. An die Verheißung vom nahen Gottesreiche knüpft Jesus sogleich, wie der Täufer, eine Forderung an, sie lautet: tut Buße. Diese μετάνοια im Sinne Jesu — teschuba = Umkehr ist der aramäische Ausdruck, den er gebrauchte — ist kein einzelner Akt, auch keine Kette von einzelnen Handlungen (guten, sündentilgenden Werken), sondern eine Umkehr des ganzen bisherigen Lebens, die stete Zuwendung zu Gott, der Beginn eines neuen steten Lebens nach dem Willen Gottes. (Vgl. über die Buße noch unten.)

2. Jesus und das Gesetz. Der großen Menge seiner jüdischen Zeitgenossen war diese Forderung keineswegs etwas ganz Unerhörtes. Natürlich mußte, wer durch das Gericht hindurch sicher ins Gottesreich gehen wollte, nach dem Willen Gottes gelebt haben. Dieser göttliche Willen aber war niedergelegt im Gesetz. Wir werden Jesu Forderung und Verkündigung in einzelnen wichtigen Zügen ihrer Eigenart besser auffassen können, wenn wir uns vor allem seine Stellung gegenüber dem großen Heiligtume seines Volkes, dem Gesetze, klarmachen.

Jesus hat sich niemals grundsätzlich von dem Mosesgesetze losgesagt. Auch wenn das berühmte Wort Mt 5, 18; Lk 16, 17 unecht sein sollte, hat das Judentum nicht nur negativ, sondern auch positiv die Anknüpfung für Jesu Predigt geboten. Als Laie hat sich Jesus zunächst und in der Hauptsache mit dem Gesetz eins gewußt, mit der Religion und Überlieferung, die von den Vätern her ererbt war. Er ist aber mit der herrschenden Gesetzesübung der Pharisäer, damit zugleich auch der des Judentums über-

haupt, zusammengestoßen und hat aus seinem Gottesglauben und seinem Selbstbewußtsein Anschauungen entwickelt, die im schroffen Gegensatze zur herrschenden Frömmigkeit standen und in Wahrheit, wenn Jesus es auch nicht ausspricht, das Ende des Gesetzes bedeuten.

So erkennen wir auf der einen Seite eine sehr konservative Stellung Jesu zum Gesetze, er benutzt es in seinen Streitgesprächen, um daraus zu beweisen, erkennt es also als Autorität an, er stellt aber auch sich selber und seine Jünger keineswegs außerhalb der gesetzlichen Lebensordnung und -führung. Seine Worte scheiden auch nicht etwa zwischen dem Sittengesetz auf der einen, dem Ritual- und Kultusgesetz auf der andern Seite, sondern das Gesetz als Ganzes ist ihm die erhabene normgebende Größe.

Aber nun hat uns die Überlieferung die Kunde über eine Reihe von Zusammenstößen aufbewahrt, die zwischen Jesus und den Pharisäern stattfanden, und dabei zeigt Jesus eine ganz andere Art von Frömmigkeit, als das Gesetz sie zu geben vermochte. Sein öffentliches Auftreten, seine Predigt bedeutete zunächst einmal je länger je mehr den vollständigen Bruch mit der pharisäischen Überlieferung und dem pharisäischen Gesetzesideal. Hierin ist die Überlieferung (Mk und Q) ganz eindeutig. Der Kampf hat auch sehr früh begonnen, und er dauerte bis zum Tode Jesu. Da nun aber sicher die Pharisäer in allen Hauptsachen sich auf das Gesetz berufen konnten und nicht bloß auf ihre Schulüberlieferung, da in der Tora von Rein und Unrein, Sabbat und Fasten, Fremden und Volksgenossen geredet wurde, so ist Jesu Kampf gegen das Pharisäertum, ihm selber unbewußt, zugleich auch der Kampf gegen das Gesetz und das Judentum. Über die Konflikte vgl. vor allem die große Auseinandersetzung über Rein und Unrein, Mk 7, 1—23 mit dem ungemein wichtigen, nicht nur für das Judentum, sondern auch für alle antike Religion grundstürzenden Worte 7, 15, weiter die weniger scharfen Worte von Mt 23, 25 f.; die verschiedenen Sabbatkonflikte Mt 12, 11 f. = Lk 14, 5; Mk 3, 4; Lk 13, 15 f., dann Mk 2, 23—26, und vor allem das daran angehängte 2, 27 f.; die Darlegung über die guten Werke des Judentums Mt 6, 1—18 und die Verinnerlichung, die Jesus hier fordert; die Fastenfrage Mk 2, 18—20 mit dem sehr entschlossenen, das Fasten grundsätzlich ablehnenden Anhange 2, 21 f., zu dem auch Mt 11, 19 zu stellen ist; die Art, wie Jesus Mk 10, 1—12 der mosaischen Ehegesetzgebung entgegentritt, und die ursprüngliche Gottesordnung des Paradieses gegen das Mosesgebot ausspielt; endlich noch das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner in Lk 18, 10—14, das ungemein schroffe antipharisäische Wort Mt 21, 31 und die kurze Pharisäerrede Mk 12, 38—40 mit ihrer Erweiterung aus Q in Mt 23 und Lk 11, 39—52. — Hier überall ist Jesu Stellung und Forderung entschlossen gegen das Pharisäertum gekehrt und damit in Wahrheit gegen das Gesetz und das Judentum. Das schließt aber nicht aus, daß Jesus trotzdem, nach seinem eigenen Bewußtsein, so ehrfürchtig gegen das Gesetz empfunden haben kann wie das Wort Mt 5, 18 = Lk 16, 17 (also Q) es ausdrückt: bis Himmel und Erde vergehen, soll kein Jota und

kein Häkchen vom Gesetze vergehen. Aber das innerste Wesen seiner Frömmigkeit zeigt uns das Wort auf keinen Fall, so wenig wie wenn Jesus den Tempel als das Haus des Höchsten (Mk 11, 17) und Jerusalem als die Stadt des großen Königs bezeichnet (Mt 5, 35).

3. Jesus und Israel. Den gleichen Zwiespalt wie dem Gesetze gegenüber zeigt Jesus auch in seiner Stellung gegenüber dem Judentum. Jesus hat freilich nie daran gedacht, den Juden an sich die Teilnahme am Gottesreiche bestimmt in Aussicht zu stellen, das Gericht ergeht auch über Israel. Aber er weiß sich doch zunächst ausschließlich an Israel gesandt und erkennt damit den Vorzug seines Volkes an, vgl. Mt 10, 5f. 23 und vor allem (weil gesicherter) die Geschichte von der Syrophönizierin, besonders in der Form von Mt 15, 22—28. Seine ganze Erweckungspredigt galt zunächst dem Volke Israel. Aber, wenn ihr auch vorübergehend große Erfolge gegeben waren, so war doch diesen Erfolgen keine Dauer beschieden (vgl. oben S. 236 f.), und da spricht Jesus in klaren Worten die Verwerfung Israels aus Mt 23, 37—39; 22, 1—14, Mk 12, 1—12 u. a., und weissagt dem Tempel die Zerstörung Mk 13, 1 f., vgl. 14, 58 und Apgsch 6, 14. Ist aber Israel als Ganzes dem Gerichte verfallen, wer soll dann ins Gottesreich kommen? Hier weitet sich Jesu Gesichtskreis über das jüdische Land hinaus: die frommen Heiden werden in das Gottesreich eintreten, wie die Königin von Saba und die Niniviten (Mt 12, 41 f.), die Leute von den Kreuzwegen und Straßen (Mt 22, 9; Lk 14, 21); der Weingarten wird andern gegeben (Mk 12, 9), und von Osten und Westen werden viele kommen, um am Mahle des Messias teilzunehmen, während die, für die es eigentlich bestimmt ist, in die äußerste Finsternis gestoßen werden (Mt 8, 11). Da nun auch, wie wir sehen werden, in der Forderung Jesu schlechterdings nichts vorhanden ist, was nur der Jude erfüllen könnte, so ist in seinem ganzen Auftreten die Verkündigung einer Menschheitsreligion gegeben, wenn auch Jesus selber die Heidenmission, die zum Greifen nahe vor ihm lag, nicht in Angriff genommen hat, sondern in den letzten Tagen seines Lebens nach Jerusalem hinaufgezogen ist, um sein Volk noch einmal vor die Wahl zu stellen, ihm zu folgen.

4. Die Religion der Innerlichkeit. Wenn wir nach diesen negativen Feststellungen den positiven Inhalt der Forderung Jesu, also die an den Menschen und seinen Willen sich wendende und von ihm heischende Seite seiner Verkündigung, im einzelnen erfassen wollen, so müssen wir auseinanderhalten, was Jesus etwa von sich selbst und von dem engen Kreis seiner Gehilfen in der Lebenshaltung und im Tun und Verzichten gefordert hat, und das, was er seinen Jüngern im weiteren Sinne, dem Volke überhaupt in seiner Erweckungspredigt hinstellte, d. h. jenen vielen, die in ihrem Berufe und ihrem Hause blieben und nun ihr alltägliches Leben vor Gott in Ehrfurcht, Glauben und Vertrauen leben sollten. Ihnen galten die großen Volksreden am See und auf dem Berge, ihnen die Gleichnisse und die mancherlei bei den Synoptikern erhaltenen Sprüche, wie denn auch vor ihnen die Streit- und Wechselreden Jesu mit seinen pharisäischen Geg-

nern gehalten sind. Hingegen zeichnen die Anweisungen von Mt 10 eine Lebensführung, wie Jesus sie nur von seinen Gehilfen in Beruf und Predigt verlangt hat.

Die „bessere" oder „größere" Gerechtigkeit (in der Ausdrucksweise von Mt 5, 20, die indes Jesus selber kaum gebraucht haben wird) kann man zuerst und vor allem daher verstehen, daß es die Gerechtigkeit der Gesinnung ist. Jesus geht bei der Beurteilung der religiösen und sittlichen Handlungsweise von der äußeren sichtbar werdenden Tat auf ihre Wurzel, die Gesinnung, zurück. Das Gesetz wird in Wahrheit befolgt nicht mit der äußeren Tat, sondern mit der Gesinnung, und die bessere Gerechtigkeit ist jene, die auch dann bestehen bleibt, wenn der Maßstab im Inneren des Menschenherzens angelegt wird. Als Belegstellen vgl. die Antithesen von Mt 5, 20—48 und auch das Wort vom guten Baum und den guten Früchten, Mt 7, 17.

Jesus hat weiter das Band entzweigeschnitten, das für den Juden wie für jeden antiken Menschen zwischen dem äußeren Kultus und der religiösen Technik einerseits und zwischen der Religion andrerseits bestand. Er steht hier im besten Erbe des Prophetentums. Nichts verunreinigt den Menschen, was von außen her an ihn kommt, sondern nur das, was aus seinem eigenen Innern aufsteigt und in Gesinnung, Wort und Tat sich kundgibt (Mk 7, 15). Darum hat Jesus auch gespottet und gezürnt über die Gebräuche und Satzungen der Pharisäer, über die Art, wie sie mit äußerer Technik und sinnenfälligem Handeln sich selber heiligen wollen, über ihr Waschen, Fasten, Beten, Verzehnten und ihr Mückensieben (Mt 23). Alle Opfer und alle religiösen Bräuche sind an sich nicht der wahre Gottesdienst. Und schon mit Opfer und den Werken der Heiligung und Reinigung fällt bei Jesus die in der Religionsgeschichte so oft und so bedeutsam hervortretende Askese, die auch religiöse Technik ist und Reinigung bezweckt (vgl. noch unten). Daher des Volkes Urteil über ihn, den Esser und Weintrinker (Mt 11, 19). In allen diesen Dingen hat Jesus die Religion ungemein entlastet. Da aber das Einfachste hier zugleich auch das Schwerste ist, bedeutet seine Forderung zugleich eine ungeheure Vertiefung und Erschwerung.

Die Forderung Jesu geht nicht auf einzelne Taten und besondere Werke, sondern auf die ganze Gesinnung. Selbsterziehung und strengste Wahrhaftigkeit gegen sich selber muß deshalb der Jünger Jesu ausüben; entschlossen und mit vollem Ernste muß er sich selber ins Gericht nehmen. In mehr als einem seiner herben Worte hat Jesus die Notwendigkeit der Entscheidung: für oder wider betont, Freiheit von der Welt, sowohl von ihren Vergnügungen und Lüsten, wie von ihren Sorgen und Nöten verlangt: Mt 6, 19—24; Mk 8, 34—37; 9, 43—48.

Die Freiheit von der Welt ist aber keine Askese und Weltflucht, sie wird nicht im mönchischen Ideale verwirklicht. Daß Jesus selber auf die Zeitgenossen im Gegensatz zum Täufer nicht den Eindruck eines Asketen machte, hörten wir eben. Wenn er seinen Beruf aufgegeben hatte und von Heimat, Familie und Besitz weggezogen war, so war das in dem Be-

wußtsein des besonderen Berufes begründet, den er sich aufgelegt fühlte. Schmerzlich und nicht im aufjauchzenden Gefühle des Asketen, der die Welt mit ihrem bestrickenden Scheine, die Maja, hinter sich gelassen hat, sagt er Mt 8, 20, daß er im Gegensatze zu Füchsen und Vögeln keinen Ort der Ruhe habe. Seine Worte für den weiteren Jüngerkreis sind durchwegs an Leute gerichtet, die in Familie und Beruf bleiben sollen, vgl. die ganze Bergpredigt. Wenn er die Zwölf aus ihrem gewohnten Leben herausgeführt und zu Genossen seiner Wanderungen und seiner Predigt gemacht hat, so war das nicht in Idealen der Weltflucht und des Mönchtums begründet, sondern in dem besonderen Berufe, für die er sie vorbereitete und in dem er sie verwendete. Nicht einmal sie scheinen während der ganzen Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit von Beruf und Familie losgerissen gewesen zu sein, und daß sie das Band von Ehe und Familie nicht lösten, beweist außer Mt 5, 32=Lk 16, 18 und Mk 10, 1–12 noch besonders I Kor 9, 5. Wir sehen auch nirgends im apostolischen Zeitalter eine Mönchsgemeinde entstehen. Der Kampf, den Jesus verlangt, geht gegen Selbstsucht und die Herrschaft von Reichtum und Sorge; Liebe, Barmherzigkeit, Gottvertrauen will er haben, aber keine Askese und keine Weltflucht. Aber freilich: angesichts der Nähe des Endes und der Schwere der Entscheidung, die es zu treffen gilt, werden in der Predigt Jesu alle Dinge und Verhältnisse, die nicht mit der großen Frage: Gott, sein Reich und die einzelne Menschenseele zusammenhängen, sehr stark herabgesetzt, und für den eigentümlichen sittlichen Wert von Familie, Beruf, Gesellschaftsleben und Staat finden wir in den Worten Jesu keine ausdrückliche Anerkennung.

5. Die Liebe. Wie Jesus das Sittliche und, damit als gleichbedeutend, das dem Willen Gottes Gemäße aus der Verflechtung mit dem Kultus, den Reinigkeitsvorschriften und der Askese gelöst hat, so hat er es nun auch auf eine einheitliche Wurzel zurückgeführt: auf die Liebe. Das Gebot der Liebe las Jesus als die Erfüllung des göttlichen Gesetzes aus dem AT heraus: Mk 12, 30f. Hier an diesem Punkte, in der Liebe zum Nächsten, soll die Gesinnung und das sittliche Handeln des Jüngers aus einem Gusse sein; innere Stimmung, aus dem Seelengrunde aufsteigender Affekt, die tiefe Freude des Menschen am Menschen soll sich in die Tat umsetzen, die sehr verschiedenes Gesicht haben kann. Dienen und Helfen ist nach Jesus das Adelszeichen wahrer Größe, und in heroischer Tat bis zur Feindesliebe und Selbstaufopferung einerseits, andererseits in den alltäglichen Begebenheiten des Lebens, in Borgen und Gefälligkeiten, in Entschuldigen und Verzeihen, soll sich diese Liebe zeigen. Die Frage: wer der Nächste ist, den man lieben und dem man dienen soll, hat Jesus im Gleichnis vom barmherzigen Samariter dahin beantwortet: jeder der in Not ist und dich braucht, keineswegs bloß der Volks- und Glaubensgenosse ist dein Nächster. Als höchster Erweis der Liebesgesinnung steht die Forderung der Feindesliebe, Mt 5, 43–48; wenn sie wirklich erreicht wird, macht sie den Menschen Gott ähnlich, dessen vornehme Güte und reiche Gebfreudigkeit nicht durch kleine menschliche Feindschaft berührt wird. Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist –

mit dieser ungeheuer kühnen Begründung, die bei Jesus einzig dasteht, wird das ungeheuer kühne Wort gestützt, das eine in Wahrheit schrankenlose Forderung aufstellt.

6. Die Einzelseele. Der menschlichen Persönlichkeit weiter, für die das Ziel der Gottähnlichkeit aufgesteckt wird, eignet ein unendlicher Wert. Mit den stärksten Worten hat Jesus der Wertschätzung des einzelnen Menschen Ausdruck gegeben, vor allem in dem bekannten Mk 8, 34—37, wozu noch Mt 10, 29—33 (aus Q) zu halten ist. Jesus ist überhaupt nur als religiöser Individualist zu verstehen, einer der größten, wenn nicht der größte Individualist, den die Geschichte der Religion kennt. Er sieht nur auf den einzelnen Menschen, wie er vor der Entscheidung steht, die endgültig und ewig sein wird; die Gemeinschaftsformen hingegen, von der Familie angefangen bis zum Weltreiche hinauf, sind ihm gleichgültig gegenüber der ungeheuren Frage des einzelnen Menschenlebens. Paulus sogleich nimmt hier eine wesentlich andere Stellung ein. Die Wertung des Einzelmenschen steckt fast in jedem Worte Jesu. Dabei sind seine Worte nicht zu Aristokraten des Geistes gesprochen, zu Kraft- und Übermenschen, die stolz in sich die Pracht und Macht eines unendlichen Reichtums von Innenleben spüren, das Wogen und die Stimmungen eines vielverzweigten Gefühlslebens und die Kraft spekulativen Denkens genießen, mit der sie Himmel und Erde zu umspannen sich getrauen, sondern zu schlichten Menschen, unbedeutenden Gliedern des Am-ha-arez von Galiläa, zu Zöllnern und Sündern, somit zu allem, was überhaupt Mensch heißt.

7. Der Vatergott. Das Gegenstück zu der Verkündigung vom unendlichen Werte der Menschenseele und von der Nächstenliebe ist die Verkündigung vom Vatergotte. Jesus hat selbstverständlich immer den Glauben an Gott als eine sittliche Persönlichkeit festgehalten, er stand damit in der reichen und wertvollen religiösen Überlieferung seines Volkes, vor allem der Propheten. Von aller Mystik und allem Pantheismus ist er weit entfernt. Für ihn steht Gott der Welt gegenüber als allmächtig und allerhaltend, aber als Persönlichkeit. Dem Höchsten gegenüber gilt ein Grundgefühl, das Jesus auch in der Frömmigkeit seines ganzen Volkes als grundlegend antraf, nämlich die Ehrfurcht. Nichts Tändelndes und Spielendes, wie es die Mystik so oft hat, ist in der Stellung Jesu Gott gegenüber zu entdecken, auch nichts Titanisches und Prometheisches, sondern er hat trotz seines eigenen, überaus hohen Selbstbewußtseins Gott als den Allmächtigen, Wunderbaren und Erhabenen angebetet, von dem auch er sich in tiefem Abstande geschieden wußte. Aber in den Raum dieses Abstandes von Gott und Mensch traten für ihn keine Mittel- und Engelwesen, kein Gesetz und kein Kultus, kein Priestertum und keine theologische Gelehrsamkeit.

Freilich ist das Gefühl der Ehrfurcht des Geschaffenen vor dem erhabenen Gotte nur der Untergrund des Gottesglaubens Jesu. Darüber erhebt sich der Glaube an den Vatergott, dem der Mensch als sein Kind gegenübersteht, und neben die Ehrfurcht tritt die Liebe. In der Bezeichnung Gottes als des Vaters knüpft Jesus an spätjüdisches Gut an. Schon im Judentume war Gott von dem einzelnen Frommen als der Vater an-

geredet worden (vgl. z. B. Sirach 23, 1. 4; Weish Sal 2, 16; 14, 3 u. a.) und in noch viel früherer Zeit war Jahwe als der Vater des ganzen Volkes, Israel als sein Sohn bezeichnet worden. Aber wir haben schon gehört, wie sehr Gott für das spätere Judentum in der Ferne stand, wie sehr Furcht und Staunen gegenüber dem rätselhaften Gotte, der sein Volk an die Heiden hingab, weiter dann Haß gegen die Andersgläubigen, die Heiden und Samaritaner, Verachtung der eigenen unrein lebenden Volksgenossen den Gottesglauben der Juden trübte (vgl. S. 186 f.).

Da Jesus von diesen Stimmungen frei war, da in seinem Herzen Liebe gegen den Menschen, auch gegen den Zöllner und den Samaritaner lebendig war, mußte in seinem Gottesglauben die Liebe Gottes und nicht seine Allmacht und Majestät die bestimmende Tönung abgeben. In den Wendungen: Vater, unser Vater, euer Vater, der Vater im Himmel und ähnlichen, denen wir bei den Synoptikern oft begegnen, kommt diese Seite des Gottesglaubens Jesu zum Ausdruck.

Schon in der Natur und ihrem Leben hat Jesus den Vatergott erkannt, dessen Wesen Liebe und Freundlichkeit ist. Grundanders empfindet Jesus hier als etwa die Mystik in vielen ihrer Vertreter (vgl. auch Paulus Röm 8, 19–22), oder als der Buddha, dem das Leben der Natur nur den einen Ton: Leiden und Sterben hat entgegenklingen lassen. Im Gegensatz dazu ist die Stimmung Jesu freudig und optimistisch, Gottes Güte schon in der Natur, ist ihm unerschöpflich, zu geben ist sein innerstes Wesen. Darum scheint seine Sonne über Böse und Gute und sein Regen trieft Segen über Gerechte und Ungerechte, und sehr bezeichnend ist das Wort in der Bergpredigt, Mt 6, 28–30, wo Jesus nicht darüber klagt, daß das Schöne, das Götter und Menschen erfreuet, auch und zwar rasch sterben muß, sondern wo er sagt: Seht die Blumen auf dem Felde, das geringfügige Gewächs, das heute steht, morgen fällt, und doch – wie schön ist es, und wie hat Gott ihm Herrlichkeit verliehen; vergl. dann noch Mt 6, 26; 10, 29 f.

Und wenn schon in der Natur Gottes Liebe und Güte so merklich zu spüren ist, wie dann erst dem Menschen gegenüber, der so viel mehr wert ist als viele Sperlinge, als die ganze übrige Welt, der nicht nur ein Geschöpf, sondern ein Kind Gottes ist und ihm gleich werden soll (Mt 5, 45. 48). So schließen sich die beiden Gedanken: der unendliche Wert der Menschenseele und der Vatergott, zu einem Ringe zusammen, von dem mit Recht gesagt worden ist, daß er das ganze Evangelium in sich begreife. Über all das Harte, Schwere und Rätselhafte in Natur und Menschenleben, das Jesus sehr wohl gesehen, auch in seinem eigenen Geschick oft genug gespürt hat, erhebt sich siegend der Glaube, daß doch ein Sinn in allem Geschehen ist, der Liebe heißt.

8. Das neue Leben. Die Forderung Jesu, seine Predigt vom Vatergotte und vom Vertrauen auf ihn, die Versittlichung der Religion, das neue Menschentum, dessen Inhalt Liebe, Reinheit, Wahrhaftigkeit heißt, haben wir uns im voranstehenden gezeichnet. Wie kommt nun aber der Mensch, der noch außerhalb dieser Religion steht, dazu, sie zu erfahren?

Hier kehren wir zum Ausgangspunkt der Predigt Jesu zurück, zu seiner Forderung der Reue und Umkehr.

Jesus hat, obwohl er die Erbsündenlehre des Paulus nicht kennt, doch mit scharfem Blick für die Wirklichkeit die Macht des Bösen im Menschen gesehen: niemand ist gut als Gott allein (Mk 10, 18, auch Mt 7, 11). Und da er den Maßstab für gut und böse im Inneren der Gesinnung anlegte, so erschien ihm als Sünde auch all das Böse, was sich nicht in der Tat und im Wort äußerte. Irgendwelche objektiven Reinigungs- und Sühnemittel in Kult, Waschungen, Zeremonien und Weihungen kennt er nicht. Durch die „Umkehr", die Reue empfängt der Mensch die Vergebung von Gott, und durch die innere Erfahrung von der vergebenden Liebe Gottes, durch die neuen seelischen Affekte, die durch diese innere Erfahrung in ihm lebendig werden und sich in den Willen und die Tat umsetzen, wird er ein andrer, als er vorher war, ein Gotteskind. Diesen inneren Umschwung im Menschen zu wirken, darauf zielt Jesu ganze Predigt hin. Tiefes helfendes Mitleid steckt in ihm, das augenblicklich rege wird, sobald er merkt, daß die Sünder unter dem Gefühle ihrer Schuld leiden und nach Befreiung ausschauen. Den Heiland der Sünder zeichnet vor allem das Lukasevangelium. In dem Leid und der Reue mußte Jesus den immer vorhandenen Funken des Guten erkennen, und keine Menschenart in seinem Volke war ihm so niedrig, daß er sich nicht ihrer angenommen hätte, auch nicht die Dirnen und die Ehebrecherinnen. Weil Jesus so gesinnt war, war es ihm auch sicher, daß sich Gott der reuigen Sünder freue und sie annehme. Aber freilich, der Mensch muß wollen. An den Willen seiner Hörer wendet sich Jesus immer und immer wieder. Vgl. als Stellen, die das Grunderlebnis von der Bereitwilligkeit Gottes, dem Sünder zu vergeben, verkünden, besonders schön das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11—32), das vom Schalksknecht (Mt 18, 21—35), das ungeheure Wort von dem einen Sünder und den 99 Gerechten, die beiden Gleichnisse in seiner Umgebung (Lk 15, 1—10) und die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18, 10—14).

Durch das Vertrauen und den Glauben an diesen Gott, durch die Erfahrung der Liebe Gottes wird der Mensch innerlich umgewandelt, sein geheimes Leben wird gefaßt und verändert. Wir sollen es als ganz unerhört, als roh und abscheulich empfinden, daß der Schalksknecht selber nicht die Schuld seines Mitknechtes nachsieht, und wir sollen sicher sein, daß der verlorene Sohn nicht wieder so handeln kann wie das erste Mal. Und ist der Mensch im Inneren erfaßt und umgewandelt, dann stellen sich von selber die guten Taten aus der neuen Gesinnung ein: der gute Baum muß gute Früchte bringen. Ein Verdienen der Gnade Gottes gibt es nicht, der Mensch lebt nur in der Liebe Gottes. Er braucht auch nach seiner Umkehr diese Liebe und Gnade, denn auch der Jünger, das Gotteskind ist niemals so, wie er wirklich vor Gott sein soll. Deswegen muß er immer wieder um Vergebung bitten (Vaterunser), darf freilich dann auch immer wieder glauben und hoffen, sie zu erlangen.

9. Der Eudämonismus. Der angezeigte Gedankengang ist freilich bei Jesus nicht die einzige Begründung der sittlichen Forderung. Unverkennbar ist, daß er vor allem den Straf- und Lohngedanken, den die Ethik und die Religion seines Volkes so stark ausgebildet hatten, in seiner Verkündigung oft verwendet und mit dem Hinweis auf das kommende Gericht und seine Vergeltung die Verkündigung unterbaut. Die feste Überlieferung des Judentums hat ihn bei dieser eudämonistischen Begründung der Ethik ebenso geleitet, wie die erzieherische Abzweckung seiner Reden: er wollte die harten Menschen, die er um sich sah, erschüttern. Der „Höllengedanke" hat eben für gewisse Zeiten und Menschenschichten eine ungemein erziehende Kraft, zudem wird „das natürliche Denken ihn immer wieder produzieren". Aber das letzte Wort in der ethischen Motivation Jesu, in der, wie anderwärts bei ihm, Altes und Neues beisammen liegen, hat er nicht, und die deutlichsten Durchbrechungen des Lohngedankens vom Gottesglauben und von der Gesinnungsethik aus, sind zahlreich bei Jesus festzustellen, für den eben Gott ganz und gar nicht mehr der alte Gott der gerechten Vergeltung und das Tun des Guten ein auferlegtes Gesetz ist. Da finden wir denn Worte Jesu, die die Sittlichkeit und ihre Forderung ganz anders motivieren als der Eudämonismus; vgl. vor allem das schon mehrfach angeführte Mt 5, 48 (vollkommen wie euer Vater im Himmel) und Mt 7, 17 (der gute Baum bringt gute Früchte); weiter Mk 10, 13 – 15, wo das Gottesreich denen zugesprochen wird, die so sind wie die Kinder; Lk 18, 9 – 14 das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner und Mt 20, 1 – 16 das von den Arbeitern im Weinberg; Lk 15, 11 – 32 der verlorene Sohn und 17, 7 – 10 das Gleichnis vom Knechtslohn, vor allem mit seinem Abschluß: wenn ihr alles tut, was euch aufgetragen ist, sprecht: wir sind unnütze Knechte. Nach diesen, von der Lohn- und Straftheorie ganz abweichenden, sie ausschließenden Gedanken muß man Jesus und seine Predigt beurteilen.

Freilich ist auch mit dem Hinweis auf diese Gedanken und auf all das übrige Un- und Überjüdische in der Forderung Jesu die Frage nicht zu beantworten, was er denn Neues gebracht habe, und warum gerade von ihm und seiner Verkündigung und nicht von den Propheten oder von Platon und der Stoa aus die allerstärksten sittlichen und religiösen Antriebe in die Menschheit nach ihm ausgegangen sind. Diese Frage ist nur zu lösen mit dem Hinweis auf Jesus selber, auf seine Persönlichkeit. Denn diese ist das Große, Starke und Neue, das von da an in die Welt getreten ist, und die Predigt Jesu und ihre Wirkung sind unabtrennbar von seiner Persönlichkeit, in der die eben geschilderte Religion Wirklichkeit und Leben war, ausstrahlend von einem einzigartigen, mit religiösem Leben durch und durch getränkten Menschentume. Eine Verknüpfung seiner Verkündigung mit seiner Person hat Jesus selber vollzogen, indem er zunächst einmal in seiner Predigt ausdrücklich und schweigend sich selber von allen übrigen Menschen, auch seinen vertrautesten Jüngern unterschied und eine eigentümliche keinem andern Menschen zukommende Größe für sich in Anspruch nehmen mußte, und indem er weiter nun auch in seiner Predigt, wenigstens nach

einigen Stellen der Überlieferung, ein besonderes Verhältnis zwischen seiner Verkündigung und seiner Person erkennen ließ. Sowenig die Gnade Gottes, wie sie Jesus predigt, in ihrer Wirkung und Lebendigkeit von einem Glauben an Jesus selber abhängig gemacht wird (man denke an das Gleichnis vom verlorenen Sohn, die ganze Bergpredigt, an Stellen wie Lk 7, 47; 18, 13 f. u. a. m.), so ist andrerseits unverkennbar, daß Jesus von den Seinen gelegentlich Nachfolge und Treue bis zum Tode, Hintanstellung von Besitz und Familie und allem irdisch Wertvollen hinter seine Person verlangt (Mk 10, 21. 28–31; Mt 8, 21 f. 10. 37; Lk 14, 26). Hier zeigt sich ein eigentümliches Problem, das des Selbstbewußtseins Jesu, das uns bereits am Ende der Betrachtung des Gottesreiches entgegentrat (S. 250), und das nun noch genauer darzustellen ist.

§ 54. Der Messias

1. Die Schwierigkeit des Problems. Die Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu ist das schwierigste Problem in der gesamten Forschung, die sich mit der Entstehung des Christentums abgibt. Die Schwierigkeit ist in folgenden Tatsachen begründet: unsere Quellen, die in den Synoptikern zu uns sprechen, sind von Gläubigen verfaßt und für Gläubige und für Missionszwecke bestimmt. Der Glaube der Gemeinde aber ging auf den erhöhten Herrn, und Aussagen des Glaubens mischen sich in den Evangelien beständig mit den Berichten über das wirklich Geschehene und über die wirklich gesprochenen Worte Jesu. Damit hängt zusammen, daß eine richtige zeitliche Anordnung der wichtigsten etwa in Betracht kommenden Aussagen ungemein schwierig ist; weder Mk noch Q können uns eine solche bieten. Bei Mk nennt bereits der Dämonische in der Synagoge von Kapernaum Jesus „den Heiligen Gottes" (1, 24) und Jesus bezeichnet sich selber bereits 2, 10 und 28 öffentlich als den Menschensohn, während nach 6, 14 f. und 8, 28 das Volk zu einem bedeutend späteren Zeitpunkte ihn noch immer nur als einen Propheten kennt. Weiter sind die Ausdrücke, um deren Erklärung es sich handelt, Gottessohn, Menschensohn, Messias, vieldeutig und in ihrem Sinne schwer zu fassen. Hinzu kommt dann als erschwerend, daß das Selbstbewußtsein Jesu, das Geheimnis seiner Person, sein innerstes persönlichstes Geheimnis war, und daß er die Männer, die um ihn standen und auf die unsere Überlieferung zuletzt zurückgeht, unendlich weit überragte, so daß sein Inneres, soweit er es offenbarte, ihnen doch nur sehr bruchstückweise erkennbar wurde; zudem liegt Seelenanalyse der antiken Berichterstattung in jedem literarischen Genus fern. Und endlich sind in der ganzen wissenschaftlichen Beweisführung und Auseinandersetzung religiöse, also subjektive Beweggründe nicht auszuschalten. Während für den einen Jesus der Messias die Krönung der ganzen, göttlichen Heilsökonomie ist, fällt dem andern eine Last von seiner Frömmigkeit, wenn er einsehen darf, daß Jesus sich selber nie für den Messias der Juden gehalten habe. Und entsprechend verhält es sich mit den verschiedenen, an sich möglichen Fassungen der Gottessohnschaft. — Aus all diesen Gründen ist

eine wissenschaftlich, d. h. mit klaren, historischen und psychologischen Beweisen darzulegende Auffassung von Jesu Selbstbewußtsein ungeheuer schwer und zurzeit noch und wohl für immer unmöglich.

2. Menschliches und Übermenschliches. Wenn die Frage, wofür Jesus sich gehalten und was er als seine Aufgabe und seinen Beruf angesehen habe, gelöst werden soll — soweit sie eben lösbar ist — so darf natürlich nicht vom Glauben der Urgemeinde, sondern nur von eigenen, sicheren Worten Jesu ausgegangen werden. In ihnen zeigt sich einerseits ein starkes tief menschliches Gefühl echter Demut, die sich in weitem Abstande von Gott, dem Herrn und Schöpfer, weiß. So ist Jesus nicht nur in seinen Vorstellungen und in seinem Weltbilde von den Schranken seiner Zeit und seines Volkes eingeschlossen, sondern er zeigt auch in seiner religiösen Haltung das Gefühl tiefer Demut und vollkommener Abhängigkeit von Gott. Er läßt sich nicht gut nennen, weil Gott allein gut ist (Mk 10, 18); er betet zu Gott und weist die Seinen mit ihren Anliegen an Gott; er weiß, daß die Ehrenplätze im Himmelreiche von Gott selber vergeben werden (Mk 10, 40), und er weiß, daß Tag und Stunde dieses Reiches von Gott allein bestimmt werden (Mk 13, 32). Echt menschlich ist sein Verhalten in Gethsemane, und am Kreuze stirbt er mit einem tiefen Weherufe (Mk 15, 34).

Der Reihe dieser Aussagen und Beobachtungen, die leicht noch um eine Anzahl vermehrt werden kann, steht nun aber eine andre gegenüber, die uns Jesus in einer ganz andern Art, mit einem ungeheuren Kraftgefühl und übermenschlichen Selbstbewußtsein zeigt. Die Schranken des Menschentums werden zwar noch nicht in den mancherlei Aussagen überschritten, in denen sich Jesus in die Reihe der großen Gottgesandten seines Volkes, der Propheten, einordnet. Das tut er öfters, und er wurde auch von dem Volke als Prophet bezeichnet, vgl. Mk 6, 4. 15; 8, 28; Mt 21, 11. 46; Lk 7, 16. 39; 24, 19. In der Linie prophetischen Selbstbewußtseins hält sich auch die Beobachtung, daß Jesus in weiten Stücken seiner Predigt, namentlich der an das Volk gerichteten, keine Stellungnahme zu sich selber, dem Verkündiger, verlangt. Sein Berufsbewußtsein dabei ist, modern ausgedrückt, als ein von Gott dazu Bestellter den Gottesglauben und das Gottesbewußtsein seines Volkes zu läutern und zu kräftigen, ein neues Menschheitsideal zu verkünden: das verlangt wohl auf seiten des Hörers Zutrauen zu ihm, Begeisterung und Ergriffenheit seiner Predigt gegenüber, aber noch keine Anerkennung übermenschlicher Würde. An der Grenze des dem Propheten Erreichbaren aber liegt schon das machtvolle: Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist . . . . , ich aber sage euch in Mt 5. Bei den alten Propheten lesen wir statt dessen: Jahwe spricht, Jahwes Wort (oder Raunung) ist es.

Jesus ist aber noch in andern Aussagen deutlich über die Linie des irgendeinem Propheten Erreichbaren hinausgeschritten. Er hat sich nicht als einen gewußt, der auf etwas Künftiges und einen Kommenden hinwies, sondern er hat sich als einen Abschließenden und Vollender gekannt. Schon über den Täufer hat er geurteilt, daß dieser mehr sei als ein Prophet (Mt 11, 9—11). Wenn aber der Kleinste im Gottesreiche größer sein soll

als der Täufer (11, 11) — was kann dann er, Jesus selber, sein? Darum hat er sich gewußt als mehr denn Jona oder Salomo (Mt 12, 41 f.), hat den Täufer in die alte, abgetane Ordnung hineingestellt (Mk 2, 21 f.), hat Sünden vergeben, was nur Gott kann (Mk 2, 5 — 9; Lk 7, 48 f.), und hat in dem Jubel- und Heilandsruf sich, den Sohn, den einzigen Offenbarer des Vaters genannt und hat alle Mühseligen und Beladenen von der Predigt der Pharisäer weg zu sich gerufen (Mt 11, 25 — 27; Lk 10, 21 f.). Hinzu kommen die Wunder und Heilungen, die seine Hand und sein Wort verrichten (oben S. 232 f.) und weiter seine ganze heroische Lebensführung, die Familie und Beruf dahinten ließ, nur eine geistige Verwandtschaft anerkannte (Mk 3, 33 — 35), wobei er auch von einzelnen seiner Hörer mit einem kurzen Befehlsworte verlangte, daß sie alles stehen und liegen lassen und ihm nachfolgen sollten (Mk 1, 17. 20; 10, 21; Mt 8, 22).

3. Jesus der Messias. Über die ganze eben angeführte Aussagengruppe kann wenig Zweifel bestehen, wenn auch das einzelne Wort und die einzelne Erzählung hier und da der Kritik unterliegen. Für denjenigen aber, der größer ist als die Propheten, der der Bringer des Gottesreiches, der Besieger des Satansheeres ist, hatte das Volk, dem Jesus angehörte, schon seit langer Zeit eine bestimmte Vorstellung und Bezeichnung bereit, die des Messias. Wir haben sie schon kennen gelernt (S. 190 — 194) und haben auch gesehen, daß sie sehr vielgestaltig war: ein andrer war der Messias der Volkserwartung, der Davidssprosse, der das alte Reich wieder aufrichtet, ein andrer der Messias der Apokalyptik, dessen Erscheinen eine neue, ganz artverschiedene Welt mit sich bringt. Aber so oder so — das jüdische Volk kannte einen, der das neue Reich, die Gottesherrschaft herstellen sollte. Wie hat sich Jesus zu dieser Zukunftsgestalt seines Volkes nach seiner eigenen und auch nach seiner Jünger und Anhänger Einschätzung verhalten? War er ein Wegebereiter, oder war er selber der Große, der da kommen sollte? Die Antwort auf diese Frage ist im voranstehenden schon teilweise angedeutet. Jesus hat sich nicht als einen Vorläufer gewußt, sondern als einen Vollender. Und wenn das einmal sicher steht, dann muß man von vornherein bei ihm auch eine bestimmte Stellungnahme zu dem Messiasglauben des Spätjudentums erwarten, sei es nun, daß er sich irgendwie als den Messias seines Volkes erkennt, sei es, daß er diese Ineinssetzung abweist und sich als etwas ganz Andersartiges, aber auch dann als einen Abschließenden und Unübersteigbaren weiß. Befragen wir die Evangelien, und befragen wir das ganze Urchristentum, so bekommen wir die einmütige Antwort, daß Jesus der Messias war und daß er selber sich auch als solchen offenbart habe. Die Frage indes ist erlaubt, und sie ist mit Recht erhoben worden, ob der Glauben und die Theologie des alten Christentums auf Jesus selber übertragen werden können, ob er wirklich für sein hohes, einzigartiges Berufsbewußtsein, das für jeden Fall bestehen bleibt und anzuerkennen ist, die Form des Messiastums angenommen hat. Diese Frage ist gelegentlich verneint worden, kritische Bedenken gegen die Überlieferung, weiter die Überlegung, wie leicht gerade an diesem Punkte der Glauben der Gemeinde in die Worte und in die Geschichte Jesu hineingetragen werden konnte und

an vielen Stellen nachweisbar hineingetragen wurde, endlich, im Hintergrunde des eigenen Bewußtseins, das Bestreben, Jesus nach Möglichkeit von einer Verquickung mit dem jüdischen Messiastum, einer doch jüdisch-patriotischen und daher beschränkten Vorstellung, fernzuhalten, haben zu dieser Verneinung geführt. Aber demgegenüber sind nun doch klare Überlieferungen da, um die man schwer herumkommt, deren Verwerfung die evangelische Geschichte an einigen Hauptpunkten ganz unklar macht und umfangreiche Teile ihres Bestandes über den Haufen stößt. Es sind vorab vier solcher Überlieferungen, die hier zu nennen sind:

Das Petrusbekenntnis zu Cäsarea-Philippi (Mk 8, 27 – 30), so gut erzählt in seiner Kürze und seinem vielsagenden Inhalte. Jesus ist nach dieser Erzählung weit davon entfernt gewesen, in seiner galiläischen Volkspredigt sich als den Messias zu bekennen. Das Volk kennt ihn damals, nach Abbruch seiner Wirksamkeit in Galiläa, immer erst nur als einen Propheten, als den wiedergekehrten Johannes oder Elias. Aber aus einer Veranlassung, die wir nicht durchschauen, fragt Jesus, was die Jünger selber von ihm halten, und bekommt von Petrus die bekannte Antwort, die bei ihm aber keinen Jubel, nicht einmal eine ausdrückliche Zustimmung auslöst, sondern heftige Erregung und ein Schweigegebot an die Jünger. Von verschiedenen Seiten her betrachtet, kritisch überlegt und durchsucht, macht der Bericht immer wieder einen zuverlässigen, vorzüglichen Eindruck.

Der Einzug in Jerusalem (Mk 11, 1 – 10). Ohne dies Ereignis wird das gewaltige Aufsehen, das Jesus in Jerusalem von seiner Ankunft an macht, unverständlich, ebenso wie auch der Haß, den die Sadduzäer, mit Furcht verknüpft, vor ihm empfinden. Der Sinn des vielerklärten Vorganges ist wohl der, daß Jesus sich die Huldigung seiner Landsleute, einer galiläischen Festkarawane, gefallen ließ, daß er zugleich aber, dem Prophetenworte Sach 9, 9 gemäß, als der „Sanftmütige", der Friedensfürst, auf dem Esel reitend, in die Stadt einzog, der er sich aber damit doch als der Messiaskönig kundtun wollte.

Das Wort über den Davidssohn, die christologische Meisterfrage (Mk 12, 35 – 37). Die von Jesus selber aufgeworfene Frage, ob der Christus der Sohn Davids sei, ist nicht theologischer Dialektik entsprungen, der Jesus ganz fern stand, ist nicht einfach eine Niederwerfung der Rabbinen durch den Laien mit den eigensten Waffen der Gelehrten, dem Schriftworte, sondern es ist eine wichtige Auseinandersetzung über den Messiasbegriff, die Jesus schon zuvor in seinem Inneren vorgenommen haben muß. Für ihn ist der Messias nicht der Sohn Davids, der als solcher kraft seiner Abstammung thronberechtigt war, sondern ein himmlisches Wesen, also mehr und etwas anderes. Jesu Angriff und seine Darlegung setzen aber voraus, daß er sich als den Messias wußte. Das Wort selber ist unerfindbar und für die alte Gemeinde unerreichbar, weil diese mit dem ganzen Urchristentum geglaubt und gesagt hat, Jesus stamme von David ab, und weil ihr jede Veranlassung fehlte, ein Jesuswort zu erfinden, durch das diese Abstammung entwertet und, mehr noch, verneint wurde.

Der Todesprozeß Jesu und einzelne Vorgänge bei seiner Hinrichtung, Mk 14f. In den Verhandlungen vor dem Synedrium wird an Jesus, abschließend und die Entscheidung bringend, die Messiasfrage gerichtet, und er gibt es zu, der „Sohn des Hochgelobten" zu sein. Vor dem Prokurator wurde die gleiche Anklage in einer diesem verständlichen Form verhandelt, und auch hier gibt Jesus sie zu. Die Verspottung durch die Soldaten, die Inschrift auf dem Kreuze weisen in die gleiche Richtung. Also: „Jesus hat sich als Messias bekannt, ist als Pseudomessias verurteilt und als Prätendent hingerichtet worden."

4. In welchem Sinne Messias? Da nun aber, wie schon öfters hervorgehoben, die Anschauung vom Messias im Judentume nicht einheitlich war, und da wir weiter annehmen müssen, daß Jesus selber sich innerlich mit der doch stark beschränkten jüdischen Idee auseinandergesetzt habe, gilt es festzustellen, soweit das überhaupt möglich ist, in welchem Sinne er sich für den Messias gehalten habe, wie sein eigenes Bewußtsein mit der übernommenen Anschauung zusammengestimmt habe. Wir sahen doch bereits oben, daß er die Vorstellung vom Gottesreiche, die er ebenfalls übernommen hatte und die mit den Messiasvorstellungen enge zusammenhängt, in eigentümlicher Weise umgebogen hat. Eine unmittelbare Auskunft auf die Frage nach dem Messiastume Jesu suchen wir in den Reden Jesu vergebens, er hat nirgends seine Jünger oder gar das Volk darüber aufgeklärt, in welchem Sinne er der Messias sei und was sie von ihm als solchem zu erwarten hätten. Aber aus den Bezeichnungen, den Titeln, und aus den Zusammenhängen heraus, in denen sie erscheinen, läßt sich in der überaus schwierigen Frage immerhin einiges sagen und vermuten, wobei wir freilich nach Möglichkeit stets das, was die Evangelisten über Jesus sagen, von dem scheiden müssen, was in den Worten Jesu als Selbstaussage erscheint.

5. Die einzelnen Aussagengruppen: Vier messianische Titel und Aussagengruppen treten in den Evangelien und insbesondere in den Reden Jesu uns entgegen: der Christus, der Davidssohn, der Gottessohn und der Menschensohn.

a. Die Bezeichnung: der Christus ist die Übersetzung des hebräischen: Messias = der Gesalbte (Joh 1, 41; 4, 25). Der Titel kommt in der ganzen synoptischen Überlieferung nicht oft vor, in den 16 Kapiteln des Röm-Briefes erscheint er fast zweimal so oft wie in den 68 Kapiteln der drei ersten Evangelien. Bei Mk, dem ältesten, wird er außer in der Überschrift erst von 8, 29 an (Petrusbekenntnis), und zwar nur sehr spärlich gebraucht, 8, 29; 9, 41; 12, 35; 13, 21; 14, 61; 15, 32, und Q scheint ihn von Jesus und in den Reden Jesu gar nicht verwendet zu haben. Der Name ist technische Bezeichnung des von Israel erwarteten Gottgesandten (Mk 13, 21) und als solcher farblos. Er kann den Davidssohn der Volkserwartung ebensowohl bezeichnen wie den geheimnisvollen Himmelskönig der Apokalyptik. Jesus hat ihn nach der Überlieferung von sich selber unmittelbar gar nicht gebraucht, denn seine Verwendung Mk 9, 41 scheint, mit der Parallele Mt 10, 42 verglichen, nicht ursprünglich

zu sein. Der „Gesalbte", ursprünglich ein Königstitel (I Sam 10, 1 f.; 16, 13; 24, 7 u. a.), wird Lk 4, 18 nach dem Prophetenworte (Jes 61, 1) von der Salbung Jesu mit dem Geiste erklärt, vgl. auch Apgsch 10, 38.

b. Der Davidssohn. Der „Sohn Davids" scheint von allen messianischen Bezeichnungen die volkstümlichste gewesen zu sein. Es ist festes Dogma der Volkserwartung, daß der Messias aus Davids Stamme kommen müsse. An sich ist natürlich die Möglichkeit vorhanden, daß die Handwerkerfamilie, aus der Jesus stammte, die Überlieferung hatte, von Davids Hause abzustammen, wie das ganze Urchristentum annahm, vgl. schon Röm 1, 3, dann die Stammbäume von Mt 1 und Lk 3, weiter Lk 1, 32; 2, 4; Apgsch 2, 30; 13, 23; Hebr 7, 14; Apok 5, 5; 22, 16; II Tim 2, 8; Ign Eph 18, 2; 20, 2; Trall 9, 1; Röm 7, 3; Smyrn 1, 1, auch Did 9, 2; 10, 6. Aber viel wahrscheinlicher ist die Annahme, daß das jüdische Dogma von den Christen übernommen und in eine geschichtliche Tatsache umgeprägt wurde, und die oben schon behandelte Stelle Mk 12, 35 – 37, an der Jesus bestreitet, daß der Messias der Sohn Davids sein müsse, setzt doch wohl, nach der richtigen Auslegung, bei ihm das Bewußtsein voraus, daß er kein Davidide war. In seinen Reden kommt der Titel als Selbstbezeichnung gar nicht vor; die Überlieferung der Synoptiker weiß nur davon zu berichten, daß das Volk Jesus gelegentlich so nannte: bei Mk nur 10, 47 f. (Mt 20, 30 f.; Lk 18, 38 f.; der blinde Bartimäus) und dann, aber in verhüllter Form Mk 11, 10 (deutlicher Mt 21, 9; der Gruß beim Palmeneinzuge); bei Mt kehrt die Bezeichnung der mehr jüdischen Art dieses Evangeliums entsprechend noch einigemal wieder 12, 23; 15, 22; 21, 15. Der Bestand der Überlieferung zeigt deutlich, daß Jesus mit dem Titel Davidssohn, der am meisten von allen Messiastiteln jüdisch-patriotisch ist, innerlich nichts zu tun hatte, sein Selbstbewußtsein wurde in keiner Weise dadurch bestimmt, daß er sich als Prinz und Thronerbe aus königlichem Stamme fühlte.

c. Der Gottessohn. Die Bezeichnung: Sohn Gottes klingt gleich auf den ersten Blick uralt, mythologisch und orientalisch. Von Göttersöhnen weiß das ganze Altertum zu berichten. Im Orient ist es besonders der König, der als Sohn Gottes gilt (S. 211). Die Vorstellung ist auch in Israel zu belegen, wie der berühmte, für die altchristliche Theologie sehr wichtige Ps 2 beweist, der in seinem ursprünglichen Sinne wohl einem irdischen Könige am Tage seiner Thronbesteigung huldigt, der aber schon sehr früh, vielleicht bereits in vorchristlicher Zeit messianisch gedeutet worden ist. Im ganzen indes ist sicher, daß die Bezeichnung: der Sohn Gottes für den Messias innerhalb des Judentums spärlich gebraucht wurde; doch kommt er unzweifelhaft vor, vgl. IV Esra 13, 32. 37. 52 und 14, 9, wo überall der Messias als „mein Sohn" bezeichnet wird.

Auch innerhalb der synoptischen Überlieferung ist die Bezeichnung verhältnismäßig selten. Bei Mk steht sie vielleicht in der Überschrift 1, 1, kommt dann in der Tauf- und Verklärungsgeschichte vor, 1, 11 und 9, 7, weiter in den Dämonenbekenntnissen 3, 11 und 5, 7 und im Bekenntnis des Centurio unter dem Kreuze 15, 39. Als Selbstbezeichnung Jesu steht

sie nur Mk 13, 32 (auch der Sohn weiß Tag und Stunde der Parusie nicht) und mittelbar in der Prozeßverhandlung vor dem Synedrium (14, 61 f.), wo Jesus zugibt, der Sohn des Hochgelobten zu sein; zu diesen Stellen kann dann noch der Sohn im Weinberggleichnis gefügt werden, Mk 12, 6 – 8. Nicht viel weiter führt auch die Mehrzahl von den wenigen Stellen, die in Q oder im Sondergute von Mt und Lk Jesus als den Gottessohn bezeichnen (vgl. Mt 1 und Lk 1 die wunderbare Zeugung Jesu, die Verwendung des Sohnestitels in der Versuchungsgeschichte Mt 4, 3. 5; Lk 4, 3. 9, die Verspottung Jesu am Kreuze Mt 27, 40. 43 und den Sohn im Taufbefehl Mt 28, 19; Mt bringt auch gelegentlich den Gottessohn hinein, wo ihn Mk, seine Vorlage, nicht hatte, so 14, 33 und 16, 16).

Aber eine Stelle freilich gibt es, an der Jesus, im vertrauten Kreise redend, den Sohnesnamen auf sich anwendet, Mt 11, 27 = Lk 10, 22 der Jubelruf: Alles ist mir von meinem Vater vertraut, und niemand kennt den Sohn als der Vater, und auch den Vater kennt niemand als der Sohn, und wem der Sohn (ihn) offenbaren will. – Dieses Wort Jesu, das in den Synoptikern einzigartig dasteht und einen ganz eigentümlichen, „johanneischen" Klang hat, hat hinsichtlich seiner Echtheit und seiner Auslegung verschiedene Beurteilung gefunden. Hinzu kommt, daß sein Text, auch abgesehen von der etwas anderen Fassung bei Lk, nicht einheitlich überliefert ist. In alter Form des 2. Jhrh. (Marcion, Justin, auch Irenäus und die Clemenshomilien; vgl. Tischendorf zur Stelle) ist eine andere Anordnung, zum Teil auch ein anderer Wortlaut der Glieder erhalten: πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ (oder οὐδὲ) τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ καὶ ᾧ (οἷς) ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ (βούληται ἀποκαλύψαι). Welche Form die ältere ist, läßt sich nicht sicher entscheiden, wahrscheinlich ist es aber doch die des uns geläufigen Textes. – Wäre das Logion nur bei Mt oder nur bei Lk erhalten, dann müßte es ohne Zweifel als ein Bekenntnis der Gemeinde zu ihrem erhöhten Herrn und nicht als ein echtes Wort Jesu angesehen werden. Auch so, wo es als Bestand von Q bezeugt ist, macht es ohne Zweifel ernste Schwierigkeiten. Das erste Glied erinnert sehr an Mt 28, 18, das sicher nicht echt ist, und ἐπιγινώσκειν kann in einem ganz mystischen, paulinisch-johanneischen Sinne (I Kor 13, 12; Joh 10, 14 f.) gedeutet werden. Aber die Stelle verträgt auch eine einfachere Auslegung, wonach πάντα in rein religiösem Sinne nur auf die Kenntnis und Offenbarung Gottes geht, und nicht auf die Weltherrschaft, und ἐπιγινώσκειν von der Kenntnis des Vaters redet, der da weiß, wer und was sein Sohn ist, wie umgekehrt dieser der alleinige Offenbarer Gottes ist. Und in dieser Deutung und in diesem Sinne kann das Wort als echt angesehen werden. Ist es dies, dann gibt es einen überaus wertvollen Einblick in das Selbstbewußtsein Jesu. Er sieht Gott ins Auge und fühlt sich herausgehoben aus der Menge der übrigen Menschen und in ausschließlicher Weise mit Gott verbunden, der einzige Träger einer einzigartigen Offenbarung. Und da fallen die messianischen jüdisch-theokratischen Ausdrücke: Vater und Sohn, aber in einem neuen, persönlich erlebten Sinne. Der Sohn der Erwählung

und der göttlichen Liebe ist er, und er fühlt sich getragen von der Lebens- und Offenbarungsgemeinschaft mit seinem Vater. Aus dem messianischen Titel wird damit die Bezeichnung für eine große religiöse Erfahrung, und ein ungeheueres, fast übermenschliches Selbstbewußtsein enthüllt sich, wenn das Wort echt ist. Dies Selbstbewußtsein ist hart mit den andersartigen, menschlich-demütigen Worten Jesu zu vereinen, aber unmöglich ist die Vereinigung nicht, so schwer faßbar sie uns auch erscheint.

d. Der Menschensohn. Die im voranstehenden besprochenen messianischen Bezeichnungen: Christus, Davidssohn, Gottessohn gebraucht Jesus, wie gezeigt wurde, nur selten als Selbstbezeichnungen oder er lehnt sie ganz ab. Die Bezeichnung, unter der er nach den Synoptikern am häufigsten von sich redet, ist die des Menschensohnes. Damit stehen wir vor einem vielbehandelten und überaus schwierigen Probleme. Der Name Menschensohn für den Messias kommt, wenn auch selten, so doch ohne Zweifel bereits in der jüdisch-apokalyptischen Tradition für den Messias vor. Dan 7, 13, dann die „Bilderreden" des Henochbuches (37—71, vgl. besonders 46, 1—4; 48, 2—4; 62, 7. 14; 69, 26—28; 70, 1), endlich IV Esra 13 stellen das jüdische Material zur Vorgeschichte des Begriffes und zeigen, daß das Judentum den himmlischen, präexistenten Messias (nicht den irdischen Davidssohn) als den Menschensohn, oder besser übersetzt: den Menschen (barnascha) kannte. Die jüdische und vorjüdische Geschichte des Begriffes ist noch nicht zur Genüge aufgehellt, aber sein Ursprung ist wohl in einer Spekulation zu suchen, wonach am Ende der Welt, wenn alles neu wird und zum Anfange sich zurückwendet, der Mensch kat' exochen, nämlich der Urmensch, der jetzt in göttlicher Herrlichkeit im Himmel weilt, als Sieger und Retter auf Erden erscheinen wird.

In der synoptischen Überlieferung kommt die Bezeichnung: Menschensohn mit Beziehung auf Jesus sehr häufig vor, und zwar ausschließlich in den Reden Jesu selber, nicht als Anrede ihm gegenüber und nicht in den Erzählungsstücken. 69 solcher Stellen gibt es, und sie verteilen sich auf alle Schichten der synoptischen Überlieferung: Mk und Q, Sondergut und Sonderbezeichnungen von Mt und Lk. Für Mk vgl. 2, 10. 28; 8, 31. 38; 9, 9. 12. 31; 10, 33. 45; 13, 26; 14, 21. 41. 62; für Q vgl. Mt 8, 20; 11, 19; 12, 32. 40; 24, 27. 30. 37. 44; für S-Gut des Mt 10, 23; 13, 37. 41; 16, 13; 19, 28; 24, 30; 25, 31; 26, 2; für S-Gut des Lk 6, 22; 12, 8; 17, 22. 30; 18, 8; 19, 10; 21, 36; 22, 48; 24, 7.

An dem Material lassen sich mit nicht großer Mühe gleich einige Beobachtungen machen: Da „Sohn des Menschen" im Aramäischen gleich „Mensch" ist, so sind Übersetzungsfehler in den griechischen Evangelien von vornherein leicht möglich, und sie sind wohl auch tatsächlich vorgekommen; Mk 2, 10 und 28 erklären sich so am besten: an beiden Stellen ist, wie es der Zusammenhang auch verlangt, ἄνθρωπος und nicht υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zu verstehen, und sie sind ursprünglich nicht messianisch.

An einer Reihe von Stellen setzen die späteren Evangelisten den Menschensohn ein, wo ihre Vorlage (Mk und Q) ihn nicht hatte, vgl. Mt 16, 13 gegenüber Mk 8, 27 (Lk 9, 18); Lk 6, 22 gegenüber Mt 5,

11; Lk 12, 8 gegenüber Mt 10, 32; vgl. aber auch Q selber in Mt 12, 32, Lk 12, 10 gegenüber Mk 3, 29.

Der Menschensohn erscheint in Worten, die Jesus nicht oder nicht so gesprochen haben kann und an denen wir mithin sicher spätere Gemeindetheologie zu erkennen haben, vgl. vor allem die großen Leidensweissagungen des Mk: 8, 31; 9, 31; 10, 33 oder die Antwort Jesu im Synedrium, Mk 14, 62, die bei der naturgemäß unsicheren Überlieferung ganz schwankend bleiben muß. — Durch die angegebenen Beobachtungen verringert sich das Material sehr bedeutend.

Bei dieser Sachlage ist die Frage sehr wohl berechtigt, ob nicht der Menschensohn der Synoptiker an allen Stellen, wo er vorkommt, zu streichen ist, weil er der späteren Gemeindetheologie und nicht der ursprünglichen Verkündigung Jesu angehöre. Es muß auch mit Recht als sehr merkwürdig empfunden werden, daß jemand von sich, dem gegenwärtig Dastehenden, in der dritten Person als „der Mensch" spricht, namentlich Jesus, der sonst so klar und schlicht redet. Diese Überlegungen sind in der Tat sehr ernst, und es gibt in den Synoptikern keine einzelne Stelle, für die man mit Sicherheit behaupten könnte, Jesus müsse hier vom Menschensohne geredet und sich selber damit gemeint haben. Doch wird von der Mehrheit der Fachkenner diese Ausmerzung der Menschensohnstellen aus der Predigt Jesu nicht mitgemacht. Die Entscheidung der Frage hängt natürlich sehr eng mit der anderen zusammen, ob sich Jesus für den Messias gehalten habe oder nicht. Daß aber hier die Entscheidung bejahend auszufallen habe, wurde bereits oben gezeigt. So phantastisch uns die Bezeichnung: der Menschensohn vorkommen mag, so haben wir doch kein Recht, sie ganz aus der echten Überlieferung über Jesus wegzustreichen: der Titel wird von Jesus mit Beziehung auf ihn selber gebraucht worden sein, aber an welchen Stellen er ursprünglich ist, können wir nicht mehr sagen. In den Evangelien ist dann der Sprachgebrauch verallgemeinert worden, so daß wir jetzt den Eindruck erhalten, Jesus habe mit Vorliebe in dieser Weise von sich gesprochen. Der Einwand, Jesus könne sich selber nicht als Menschensohn bezeichnet haben, weil dieser Name nur „Mensch" bedeute und weil niemand Jesus verstehen konnte, wenn er so redete, fällt hin, sobald zugegeben ist, daß der Menschensohn bereits im Judentume ein messianischer Titel war und den messianischen Himmelsmenschen bezeichnete. An den Stellen, wo bei den Synoptikern die Bezeichnung gebraucht wird, tritt sie in der Tat ganz überwiegend in Zusammenhängen auf, die vom Menschensohne im Sinne der jüdischen Apokalyptik reden: er wird auf den Wolken des Himmels kommen, wird Gericht halten, zur Rechten Gottes sitzen; oder in gewollter und beabsichtigter Paradoxie zu diesen Aussagen: der Menschensohn muß verraten und dahingegeben werden, muß leiden und sterben, freilich auch von den Toten auferstehen. Nur der geringere Teil der Menschensohnstellen geht auf Gegenwartsaussagen und ist Selbstbezeichnung Jesu, wie Mk 2, 10. 28; Mt 11, 19; 12, 32 u. a. Dieser zweite Gebrauch vor allem wird der Gemeinde und nicht Jesu selber zuzurechnen sein; die Gemeinde wollte

damit ihrem Glauben Ausdruck geben, daß bereits der auf Erden weilende Jesus doch der himmlische Menschensohn war.

Hat aber Jesus überhaupt, gleichgültig, an wieviel und an welchen Stellen und in was für Zusammenhängen, sich als den Menschensohn bezeichnet, dann hat er damit ein Stück seines Selbstbewußtseins und seines persönlichen Messiasglaubens sehen lassen. Es ist das prophetische (Daniel), überirdische Bild vom Messias, das mit diesem Namen vor seiner Seele steht, nicht aber ist es, wie die Theologie lange Zeit hindurch gemeint hat, ein Ausdruck von Demut und Niedrigkeit, die das nur Menschliche bescheiden heraushebt, oder eine Bezeichnung Jesu als des Idealmenschen im Sinne des Humanitätsideals unserer Aufklärung und Klassik. Jesus bezeichnet sich, wenn er sich den Menschensohn nennt, als ein Wesen himmlischen Ursprunges. Dieser Menschensohn, der mit und auf den Wolken des Himmels kommt, ist Jesus natürlich gegenwärtig noch nicht, und eine tiefe Kluft steht hier zwischen ihm in seiner gegenwärtigen Lage, seinem armen und unsteten Leben und andrerseits der Herrlichkeit dieser himmlischen Persönlichkeit. Wie der Ausgleich im Inneren Jesu hergestellt wird, vermögen wir nicht zu sagen; Jesus selber hat das vermutlich Gott überlassen, der vom Himmel her eingreifen und ihn zum glänzenden Herrscher im Gottesreiche erhöhen mußte. Wenn Jesus den Ausdruck Menschensohn von sich gebraucht hat, dann ragt damit ein Stück zeitgeschichtlich bedingter, jüdischer Apokalyptik in sein eigenes Selbstbewußtsein hinein.

Auch dann bleibt noch ein großes psychologisches Rätsel, das nur angedeutet, nicht gelöst werden kann. Der Messias als Menschensohn ist, soviel wir sehen können, präexistent. Wie hat Jesus diese Präexistenz des himmlischen Menschen mit seinem eigenen menschlichen Bewußtsein ausgeglichen? War ihm diese Präexistenz unbekannt? Das ist schwer anzunehmen, da sie zum grundlegenden Inhalte dieser Art von Messiasvorstellung gehört zu haben scheint. Oder glaubte Jesus, daß in seinem Inneren ein himmlisches Wesen wohne, jetzt unerkannt, später allen sich offenbarend?

6. Entstehung des messianischen Selbstbewußtseins. Nach vielen und verschiedenartigen Beobachtungen, die wir an den Synoptikern machen können, ist es also sicher, daß Jesu einzigartiges Berufsbewußtsein sich in die Form des Messiasglaubens seines Volkes gekleidet hat. Hinzu kommt neben der Überlieferung der Synoptiker über das Leben Jesu als beweisend noch eine Grundtatsache des Urchristentums: der Osterglaube der Jünger nach dem Tode Jesu. Es wird uns ganz unverständlich, wie die Jünger nach der Hinrichtung Jesu an ihn als Christus, Herrn und Auferstandenen glauben konnten, wenn sie ihn nicht schon zu seinen Lebzeiten als Messias geglaubt hatten. Sehr gern möchten wir nun wissen, wie in der Seele Jesu sein besonderes Berufs- und Messiasbewußtsein entstanden ist. Die Antwort auf diese Frage ist aber ungemein schwierig. Hat sich Jesus vom Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit für den Messias gehalten, oder ist dieser Glaube erst allmählich in ihm entstanden? Für jenes sprechen die

synoptischen Berichte, die die Erwählung Jesu zum Messias in die Taufstunde verlegen. Daß Jesus damals in den Tagen seines Aufenthaltes bei Johannes eine Berufung erlebte, ist sicher: sonst wäre er nicht mit seiner Predigt hervorgetreten. Aber ob es die Berufung zum Messias war, oder ob das Messiasbewußtsein in Jesus allmählich entstand, als er bereits aufgetreten war, können wir nicht sagen. Vor Cäsarea-Philippi gibt es keine Stelle der Überlieferung, an der er sich irgendwie als Messias zu erkennen gibt. Andrerseits ist es sehr schwierig, bei der kurzen Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu noch eine innere Entwicklung, die vom Propheten zum Gottessohne und Messias führte, anzunehmen. Über innere Erlebnisse Jesu, Schauungen und Offenbarungen erfahren wir aus der Überlieferung nichts, außer etwa dem Taufberichte und einem Worte wie Lk 10, 18.

7. Der Leidensgedanke. Daß er seinen Beruf, was immer auch Gott künftig ihm vorbehalten habe, jetzt in der Gegenwart mit Dienen zu erfüllen habe, spricht Jesus selber aus (Mk 10, 43 – 45). Und er hat dies Dienen so weit ausgedehnt, daß es auch die Hingabe des eigenen Lebens in sich schloß. Die Aufnahme des Leidensgedankens in die Messiaserwartung (oben S. 238 f.) ist Jesu eigene persönliche Erfahrung gewesen. Dem Judentum ist der Gedanke eines leidenden Messias gänzlich unerreichbar gewesen. Wie Jesus den Gedanken des Leidens in seinen Messiasberuf aufnahm und wie er es deutete, darüber geben zwei Worte, im Jüngerkreise gesprochen, Aufschluß, die aber beide hinsichtlich ihrer Deutung große Schwierigkeiten machen. Das eine ist das Wort vom Lösegeld, Mk 10, 45 (Mt 20, 28), das freilich bei Lk in einer wesentlich einfacheren Form erhalten ist, in der das Lösegeld fehlt (22, 27), und das, davon abgesehen, in der Mk-Form auch andere erhebliche Schwierigkeiten bietet. Hat Jesus nicht bloß einfach seinen Tod wie sein ganzes Leben als einen treuen Dienst für seine Brüder bezeichnet, sondern hat er auch das Wort vom Lösegeld gebraucht — was möglich, wenn auch nicht wahrscheinlich ist — dann steckt in diesem Bilde, das dem Passahgedankenkreise entstammt, keine Opfertheorie, sondern die Erlösung, der Loskauf ist der große Passahgedanke, den Jesus in der Frömmigkeit seines Volkes vorfand. — Die andere Stelle ist der Abendmahlsbericht, der ebenfalls an den Stimmungs- und Gedankenkreis von Passah anknüpft. Ein ungemein schwieriges, vielbehandeltes Rätsel wird durch die vier Berichte von der Abendmahlseinsetzung (Mk 14, 22 – 25; Mt 26, 26 – 29; Lk 22, 15 – 20; I Kor 11, 23 – 25) der ntlichen Forschung aufgegeben. Mk und Mt auf der einen, Paulus auf der andern Seite, Lk zwischen beiden und wieder von ihnen abweichend — so stellt sich das Bild der Überlieferung dar. Aus schwerwiegenden sachlichen Gründen wird dem Mk-Bericht der Vorzug vor dem an sich älteren Paulusberichte zu geben sein. Und die Frage nach dem Sinn der Worte Jesu wird wohl dahin zu beantworten sein, daß er in seinem Worte Mk 14, 22 und (vor allem) 23 f. seinen Tod weissagt und ihn aus der Passahstimmung, also aus der alten Geschichte seines Volkes, heraus erklärt. Das gebrochene Brot und der dunkle Wein

werden ihm Sinnbilder seines zerstoßenen Leibes und seines vergossenen Blutes. Sein Blut aber soll vergossen werden, um den neuen Bund damit einzuweihen, und durch seinen Tod, als durch ein neues Opfer, sollen „die Vielen" frei, erlöst werden, wie Israel einst frei wurde aus dem Knechtschaftshause Ägypten. Eine Sühnopfertheorie hat Jesus auch mit diesen Worten nicht ausgesprochen, ebensowenig wie er ein Mysterium (Sakrament im echten Sinne des Wortes) im Abendmahle gestiftet hat. Im gemeinsamen Essen und Trinken wird vermutlich noch dem Gedanken innigster Verbundenheit, persönlicher Gemeinschaft zwischen Jesus und den Seinen Ausdruck gegeben: die Handlungen, nämlich das Nehmen, Essen, Trinken verlangen neben den Gegenständen, dem Brote und Weine, ebenfalls eine Erklärung. — Jesus hat in den letzten Zeiten seiner Wirksamkeit den Todesgedanken sehr ernsthaft Raum in seinem Inneren gegeben; die für jüdisches Bewußtsein ungeheuer schwierige Vorstellung vom leidenden Messias hat er gefaßt und sich angeeignet, und er hat sich in dem Bewußtsein ergeben, daß das Leiden nicht nur Gottes Willen sei, sondern daß auch sein Leiden und sein Tod ein Dienen seien für die andern und daß sie nach Gottes Ratschluß den „Vielen" zugute kommen müßten, denen schon sein ganzes Leben galt.

§ 55. Literatur

Ehe wir uns die Literatur vorführen, sei auch hier noch die kurze aber eindringliche Mahnung vorgebracht, die Quellen eifrigst zu studieren. Hier, wo es sich um das Hauptstück in der Geschichte des ältesten Christentums handelt und wo die Quellen leicht zugänglich und nicht umfangreich sind, gilt es immer und immer wieder in ihnen zu lesen, sie zu vergleichen, genau zu lernen, was der älteren Überlieferungsschicht (Mk, Q) angehört, was Sondergut des einzelnen Evangelisten im großen und kleinen, was seine Stileigentümlichkeiten und seine theologisch-religiösen Besonderheiten sind. Mit einem blauen und roten Buntstift kann man in einem gewöhnlichen Texte des NT.s sich eine Synopse eintragen, indem man bei Mt und Lk die Mk-Stücke unbezeichnet läßt, die Q-Stücke etwa rot, die Sonderstücke blau an- und durchstreicht.

Über die Kommentare ist schon oben gehandelt; nachzutragen ist hier noch ein Hinweis auf den sehr wertvollen Sonderkommentar zu den Synoptikern von J. Wellhausen: Das Evangelium Matthäi, [2]1914, das Ev. Marci, [2]1909, das Ev. Lucae, 1904, und als Ergänzung: Einleitung in die drei ersten Evangelien, [2]1911. In den vier Heften steckt reiches Material zum Leben Jesu.

Die Literatur zum Thema ist überaus umfangreich, auch dann, wenn man von vornherein absieht von dem vielen Minderwertigen, das zu ihr gehört. Für den Studenten muß Bekanntschaft mit den wichtigsten Stücken dieser Literatur genügen, zugleich mit der Kenntnis davon, wo er mehr und Genaueres erfahren kann.

Einen Überblick über die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, angefangen von Reimarus und dem alten Rationalismus, gibt A. Schweitzer,

Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 2. Aufl. 1913. Das Buch bietet viel Wertvolles, führt durch fast 150 Jahre der Forschung, nennt auch ausführlich die in Betracht kommende größere und selbständige Literatur; aber große Vorsicht muß seiner Kritik, vor allem dem, was es positiv darbietet, entgegengebracht werden; es ist fanatisch einseitig. Eine sehr wertvolle Ergänzung zu Schweitzer ist die mehr allgemein verständliche Darstellung von H. Weinel, Jesus im neunzehnten Jahrhundert (Lebensfragen 16), seit 1903 in einer Reihe von Auflagen und Bearbeitungen erschienen. Einen Blick auf die neueste Literatur gestattet H. Jordan, Jesus und die modernen Jesusbilder, ²1909.

Von den Darstellungen des Lebens Jesu selber, die natürlich durchwegs nicht bloß zu dem kurzen Umriß von § 50 f., sondern auch zu den folgenden Ausführungen gehören, nenne ich die beiden berühmten älteren: D. F. Strauß, Das Leben Jesu, 1835 zuerst erschienen, der Anfang der modernen Leben-Jesu-Forschung, und dann das ebenfalls zu ungemein großer Wirkung gelangte Buch von E. Renan, La vie de Jésus, 1863 zuerst herausgegeben, auch öfters übersetzt.

Die neueren und neuesten Darstellungen gehören ausschließlich der gemäßigt kritischen (vermittelnden) oder der ausgesprochen liberalen Richtung der Theologie, meistens dieser zweiten, an. Das liegt in der Natur der Sache. Man kann aus der Überlieferung, wie sie in den vier Evangelien vorliegt, eine Darstellung des Lebens Jesu nur schöpfen, indem man ihr gegenüber entschlossen Kritik anwendet. Das gilt namentlich für die Beurteilung des vierten Evangeliums, aber auch für die Beurteilung vieler Stücke und Angaben der synoptischen Überlieferung.

Die beiden Leben Jesu, die der ältere Liberalismus hervorbrachte, sind von Th. Keim, Die Geschichte Jesu von Nazara, 3 Bde 1867–1872, und von K. Hase, Geschichte Jesu, 1876. Mehr vermittelnd-kritischer Richtung ist W. Beyschlag, Das Leben Jesu, 2 Bde 1885 f., und B. Weiß, Das Leben Jesu, 2 Bde, 2. Aufl. 1884. Der jüngere Liberalismus kommt zu Worte in den Werken von O. Holtzmann, Das Leben Jesu 1901, und P. W. Schmidt, Die Geschichte Jesu seit 1899 in verschiedenen Neuabdrucken verbreitet, mit einem mehr als doppelt so starken Ergänzungsbande: Das Leben Jesu; erläutert 1904, in dem die Erklärungen und Belege zum ersten Bande stehen. Ein kürzeres Heft: Jesus bietet W. Bousset (Religionsgeschichtliche Volksbücher), 3. Aufl. 1907, zwei sehr schöne ebenfalls enger umrissene Darstellungen A. Jülicher in der Kultur der Gegenwart I 4, ²1909, S. 42–69, und J. Wellhausen auf ein paar Seiten des Kap. 24 seiner Israelitischen und jüdischen Geschichte. Vgl. endlich noch den sehr gut über die Probleme belehrenden Artikel: Jesus von W. Heitmüller, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd 3, 343–410. – Im ganzen macht die Leben-Jesu-Forschung noch gar keinen befriedigenden und ausgeglichenen Eindruck; die große Frage: was ist in der Überlieferung echt und was ist in der Gemeinde nach dem Tode Jesu entstanden, ist noch zu wenig sicher gelöst, der eigene Geschmack, auch die eigene Frömmigkeit beeinflußten die Darstellung, nicht nur bei den älteren Liberalen,

sondern auch bei einem Historiker von der Größe Wellhausens, und zu oft fehlt gänzlich der Sinn für das Unvermittelte, Heroische, Ursprüngliche und Irrationale bei Jesus. Eine schroffe Kritik der bisherigen Leben-Jesu-Forschung bietet nicht nur von seinem einseitigen eschatologischen Standpunkte aus Schweitzer, sondern auch, gerechter und sehr scharfsinnig, F. Loofs, Wer war Jesus Christus? 1916, aber mit einer freilich sehr gefährlichen, für den Historiker unannehmbaren methodologischen Verschiebung (Jesus des Glaubens gegen Jesus der Geschichte).

Selbstverständlich gibt es noch eine Unzahl von Untersuchungen zu Einzelfragen des Lebens Jesu, also zur Chronologie von Geburt, Wirksamkeit, Tod, der Leidenswoche, zum Prozeß, zur Frage des Zwölferapostolats, der Abendmahlseinsetzung u. a. m.

Für die Darstellung der Predigt Jesu sind für den Studenten, der sich gründlich in den Quellen selber umgesehen hat, die wichtigsten Handweisungen in den sogenannten biblischen oder ntlichen Theologien zu suchen. Sie kommen nicht nur für die Religion und Predigt Jesu, sondern auch für die Paulusforschung und für die Geschichte des Christentums in der nachpaulinischen Zeit in Betracht. Die bekanntesten unter den gegenwärtig vorhandenen sind die Lehrbücher von W. Beyschlag, Ntliche Theologie, ²1896; B. Weiß, Lehrbuch der biblischen Theologie des NT.s, ⁷1903, mit seiner Ergänzung: Die Religion des NT.s, 1903; A. Schlatter, Theologie des NT.s, 1909; H. J. Holtzmann, Lehrbuch der ntlichen Theologie, ²1911; P. Feine, Theologie des NT.s, ³1919 (modern-positiv); H. Weinel, Biblische Theologie des NT.s, ²1913 (religionsgeschichtlich). Der Student möge vor allem zu einer der beiden letztgenannten greifen, in denen er auch eine sehr reiche Literatur verzeichnet findet, die zu den einzelnen Kapiteln und Paragraphen gegeben wird. Ganz kurz sei auch auf die Lehrbücher der Dogmengeschichte hingewiesen (A. Harnack I ⁴1909; F. Loofs ⁴1906, R. Seeberg I ²1908), die immer auch eine Darstellung der Verkündigung Jesu und der frühesten christlichen Religion enthalten. Eine Sonderdarstellung der Predigt Jesu bietet das umfangreichere Werk von H. H. Wendt, Die Lehre Jesu, ²1901, und die kürzere, allgemein verständlich und sehr lebendig geschriebene Darstellung von P. Wernle, Jesus, 1916.

Zu den Einzelparagraphen (52—54) will ich, da an den oben angeführten Stellen genügende Literaturangaben stehen, nur ein paar zum einführenden Verständnisse der Probleme wichtigere Arbeiten nennen. Zur Reichgottespredigt Jesu vgl. vor allem J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, ²1900, und B. Duhm, Das kommende Reich Gottes 1910 (eine kurze, überaus lesenswerte Schrift). — Zur schwierigen Messiasfrage vgl. H. J. Holtzmann, Das messianische Bewußtsein Jesu und die ebenfalls sehr gut orientierende Artikelreihe von P. W. Schmiedel zum Thema des „Menschensohnes", Protestantische Monatshefte 1898, S. 291—308, 1901, S. 333—351, und „Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart", ebenda 1906, S. 257—282. Zur Religion und Ethik Jesu vgl. noch die sehr lesenswerte Darstellung von K. Weidel, Jesu Persönlichkeit, 1908, und W. Herrmann, Die sittlichen Weisungen Jesu, ²1907.

II. Das apostolische Zeitalter

§ 56. Abgrenzung, Quellen, Chronologie des Urchristentums

1. Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter. Das Urchristentum ist die Zeit vom Tode Jesu bis etwa zur Mitte des 2. Jhrh. Es wird herkömmlicherweise in zwei Abschnitte zerlegt, in das apostolische und das nachapostolische Zeitalter, und diese Gliederung hat auch ihre innere Berechtigung. Das apostolische Zeitalter reicht vom Tode Jesu bis zum Ende der ersten christlichen Generation. Es wird abgeschlossen durch den Tod der großen führenden Männer der ersten Jahrzehnte und durch den auch für die Geschichte des ältesten Christentums sehr einschneidenden jüdischen Aufstand. Mit der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 kann man die untere Grenze des Zeitraumes festlegen, und im Jahrzehnte davor sind Petrus, Paulus und der Herrenbruder Jakobus den Märtyrertod gestorben, vielleicht war bis dahin auch der Zebedäussohn Johannes nicht mehr am Leben, wenn er, wie alte Überlieferung sagt, wirklich „von den Juden" hingerichtet wurde (S. 115). Der Name: apostolisches Zeitalter soll besagen, daß in dieser Generation die Entwicklung und Ausbreitung der Gemeinden mit der Tätigkeit der Apostel zusammenhing und von ihr bestimmt war, und es läßt sich in der Tat auch auf den verschiedensten Linien nachweisen, daß der Übergang des Christentums von der ersten zur zweiten Generation sich sehr deutlich bemerkbar machte. — Die nachapostolische Zeit wird nach unten hin begrenzt durch das Aufkommen der großen gnostischen Sekten, weiter des Marcionitismus und, nicht zu lange danach, des Montanismus. In dem Zeitraum 150—200 etwa setzt die Ausbildung und Verfestigung der altkatholischen Kirche ein. Die Zeit des eigentlichen Urchristentums, also bis 150, ist ein ungemein wichtiger, ohne Frage der wichtigste Abschnitt in der Geschichte der ganzen christlichen Kirche; die Grundlagen für die folgende Entwicklung des Christentums sind hier gelegt worden: im Schrifttum, in Mission, Frömmigkeit, Sitte, Kultus, Dogma, Verfassung.

2. Die Quellen. Die Quellen für die Geschichte dieses Abschnittes sind einmal die im ntlichen Kanon gesammelten Schriften, von denen, wie wir schon sahen, die meisten noch dem 1. Jhrh. angehören, dann die übrigen Schriften der Zeit bis etwa 150, die wir oben schon kennen lernten: Apostolische Väter und einiges aus der Gruppe der apokryphen Evangelien, die Schriften der älteren Apologeten, vor allem Justins, weiter Nachrichten, die sich in verschiedenen Schriften des Altertums, kirchlichen und nichtkirchlichen Ursprungs, finden. Besonders wichtig sind allerlei Angaben, die Eusebius in seiner Kirchengeschichte macht.

3. Die Chronologie des Urchristentums. Eine besonders schwierige Frage sei hier, wo wir von der zeitlichen Abgrenzung des Urchristentums bereits sprachen, noch etwas eingehender dargestellt. Es ist die nach der genaueren Chronologie des Urchristentums, vor allem nach der des

apostolischen Zeitalters. Diese ist wesentlich Chronologie des Paulus und hängt an einigen Angaben seiner Briefe und der Apgsch. Eine zuverlässige relative Chronologie für einige wichtige Ereignisse innerhalb der ersten Generation gibt vor allem Gal 1, 16–2, 1. Paulus war nach seiner Bekehrung, die hinter die Steinigung des Stephanus fällt, zunächst in Arabien, dann in Damaskus. Drei Jahre nach seiner Bekehrung ging er zu ganz kurzem, fünfzehntägigem Aufenthalt nach Jerusalem, dann war er vierzehn Jahre in Syrien und Kilikien tätig, um nach Ablauf dieser Zeit, mithin siebzehn Jahre nach seiner Bekehrung, mit Barnabas und Titus zum sogenannten Apostelkonzil nach Jerusalem zu gehen. Hier enden die chronologischen Angaben von Gal. Nach der Zusammenkunft in Jerusalem begann Paulus seine große Mission, deren Zeitdauer man nach Angaben seiner Briefe und der Apgsch auf 6 1/2–7 Jahre ansetzen muß. Dann ging er, und zwar in einem Frühsommer, zur Zeit eines Pfingstfestes, (Apgsch 20, 6. 16) nach Jerusalem, wo er gefangengenommen wurde. Zwei Jahre war er in Cäsarea in Haft (24, 27), dann, als Festus an Felix Stelle Statthalter geworden war, appellierte Paulus an den Kaiser und trat als Gefangener noch im Spätsommer die Reise nach Rom an, das er aber erst im Frühjahr darauf erreichte; zwei Jahre war er in Rom gefangen (28, 30). In den Rahmen dieses chronologischen Aufrisses von Pauli Leben läßt sich außer dem Apostelkonzil noch das eine und andre wichtige Ereignis aus der Geschichte der ersten Generation einfügen. Insonderheit ist das Stephanusmartyrium, an dem dann die Verfolgung der Jerusalemer Gemeinde und die Gründung der antiochenischen hängt, mit der Bekehrung des Paulus verknüpft.

Große Schwierigkeiten macht nun aber die Bestimmung der absoluten Chronologie, d. h. die Beantwortung der Frage, in welche Jahre unserer Ära die oben aufgezählten Hauptereignisse im Leben des Paulus und der Urgemeinde fallen. Die synchronistische Angabe, Lk 3, 1 f., die das Auftreten des Täufers und damit auch den Beginn der Predigt Jesu in das 15. Jahr des Tiberius (= 19. August 28–19. August 29) setzt, steht in den Lukasschriften und überhaupt im NT einzig da. Für das Leben des Paulus, und damit überhaupt für die Chronologie des apostolischen Zeitalters, hat bis vor wenigen Jahren die Berechnung gewöhnlich den Übergang der Prokuratur Judäas von Felix an Festus zugrunde gelegt. Paulus hatte damals bereits zwei Jahre in Cäsarea gefangen gesessen, hat bald danach an den Kaiser appelliert und die Romreise angetreten. Leider ist dies wichtige Datum aus den Angaben der in Betracht kommenden Schriftsteller (Josephus Jüdischer Krieg, Tacitus Annalen, Eusebs Chronik) nicht einwandfrei zu errechnen gewesen. Die gewöhnliche Annahme war, daß der Amtswechsel im Jahre 60 stattfand, wobei aber auch 59 oder 61 in Betracht kamen; bei Annahme von 60 fiel dann die Bekehrung des Paulus 35, das Apostelkonzil 52, die große Mission des Paulus 52–58 usw. Dieser Berechnung stand eine andere (Blaß, O. Holtzmann, Harnack u. a.) gegenüber, die den Wechsel in der Prokuratur erheblich früher ansetzte, nämlich 56 (oder schon 55); dann war

die Bekehrung des Paulus ins Jahr 30 oder 31 zu setzen, das Apostelkonzil 47–48 usw.

Bei dieser Sachlage war es sehr erwünscht, daß auch noch an einer andern Stelle etwas Licht auf die Chronologie des Paulus fiel. Als Paulus 1½ Jahre in Korinth gepredigt hatte, wurde Gallio Prokonsul von Achaja (Apgsch 18, 11f.). In Delphi hat sich eine Steininschrift gefunden, ein Brief des Kaisers Claudius an die Stadt Delphi, aus dem geschlossen werden kann, daß vermutlich im Sommer 51 (oder auch erst 52) Gallio sein Amt in Achaja antrat (was auf dem nur in Trümmern erhaltenen Steine steht, und wie es zu deuten ist, kann leicht bei Deißmann, Paulus, 1911, S. 159–177, eingesehen werden). Nimmt man 51 an, dann hat Paulus Korinth eine Zeitlang später, aber noch im Spätsommer 51 verlassen, er wird dann ein Jahr später etwa nach Ephesus gekommen sein, das er dann nach 2½ Jahren etwa, Anfang 55, verlassen hat. Und ein paar Monate später, um Pfingsten 55, traf er in Jerusalem ein und wurde dort gefangengenommen. Der Übergang der Prokuratur an Festus fällt dann 57; Frühjahr 58 kam Paulus in Rom an, wo er zwei Jahre, bis 60, gefangen war. Nach oben gerechnet muß dann das Apostelkonzil etwa 49 fallen, die Bekehrung des Apostels 17 Jahre früher, 31–32. Der Galliostein gibt also entgegen der früher üblichen Berechnung im ganzen denen recht, die die Chronologie des apostolischen Zeitalters nach oben hin verschoben hatten. Aber alle Schwierigkeiten der Zeitberechnung sind keineswegs durch die Inschrift behoben, auch ist die Berechnung von Gallios Amtsantritt für das Jahr 51 keineswegs ganz sicher.

Noch ein oder das andre Datum der urchristlichen Chronologie kann mit Hilfe profangeschichtlicher Quellen angegeben werden. So müssen die Apgsch 12 erwähnten Ereignisse in eines der Jahre 41–44 fallen, weil nur in dieser kurzen Zeit Herodes Agrippa I. König von Judäa war (vgl. oben S. 170). Weiter wissen wir durch Tacitus, daß die Christenverfolgung des Nero 64 stattfand, in ihr hat wohl Petrus, vielleicht auch Paulus den Märtyrertod gefunden. Aus Josephus (Jüd. Krieg XX 9, 1 § 200), auch aus der Chronik des Eusebius wissen wir, daß 61 oder 62, ehe der Prokurator Albinus sein Amt antrat, Jakobus, der Herrenbruder, hingerichtet wurde. Und ehe im Jahre 66 der jüdische Aufstand ausbrach, floh die Christengemeinde Jerusalems nach Pella.

Für die Ereignisse der nachapostolischen Zeit haben wir keinen so bequemen Maßstab der relativen Chronologie, wie ihn die Angaben von Gal 1f. und Apgsch bieten. Die Ereignisse spielen sich nicht mehr auf so engem Boden ab, wie in der Überlieferung, die wir von der ersten Generation haben, sie müssen meist einzeln errechnet werden. Sehr wenig wissen wir aus der Zeit der drei Flavier 69–96. Doch sagt uns die Überlieferung, daß Domitian in seinem 15. Jahre (95) die Gemeinde zu Rom verfolgte. Durch diese römische Christenverfolgung Domitians ist die Entstehungszeit des sehr wichtigen I Clem festzulegen (S. 89). Für die Zeit Trajans ist das Datum des Pliniusbriefes und des Reskriptes

Trajans, die Christen betreffend (vgl. § 71), zu bestimmen: Plinius war 111—112 oder 112—113 Prokonsul von Bithynia-Pontus, und während seiner Statthalterschaft fand dieser Briefwechsel statt. Nach altkirchlicher Überlieferung wurde im 10. Jahre Trajans Symeon, Sohn des Klopas, gekreuzigt, und in die zweite Hälfte seiner Regierung fällt wohl das Martyrium des Ignatius (S. 91). Unter Hadrian fand 132—135 der Barkochbaaufstand statt, und 123—124 oder 124—125 ist das Reskript dieses Kaisers an Minucius Fundanus festzusetzen, das den Christen Rechtsschutz gewährte (§ 71). Das sind ein paar Daten aus der äußeren Geschichte der Gemeinden, weniger wissen wir noch von der inneren. Hinsichtlich der Zeitansätze der wichtigsten Literaturwerke des nachapostolischen Zeitalters tappen wir, wie oben (§§ 21—29) gezeigt, sehr im Dunklen, nicht einmal eine so wichtige Schriftengruppe, wie das vierte Evangelium und die Johannesbriefe, können wir genauer festlegen.

Es fehlen eben in der Geschichte der 2. und 3. christlichen Generation die großen Männer, wie Paulus einer war, deren Taten und Schicksale sich der Mit- und Nachwelt einprägten. Die führenden Männer, die wir dem Namen nach kennen, sind Bischöfe gewesen; die Bischofslisten, die uns Eusebius in der Kirchengeschichte und der Chronik für die vier großen Gemeinden Jerusalem, Antiochia, Alexandria und Rom aufbewahrt hat, geben aber nur Namen und Zahlen, mit denen wir keine genauere Anschauung verbinden können. Von den wenigen, über die wir etwas Genaueres wissen, ist der eben genannte Ignatius der bedeutendste. Bei seinem jüngeren Zeitgenossen Polykarp von Smyrna kann durch die Angaben des Martyriums wenigstens Todesjahr und Geburtsjahr festgelegt werden. Polykarp starb 86 jährig im Jahre 155, also muß er 69 geboren sein.

Erstes Kapitel: Die Urgemeinde

§ 57. Die Grundlegung

1. Die Auferstehung Jesu. Die Geschichte des apostolischen Zeitalters, und damit die der christlichen Kirche überhaupt, beginnt mit einem ungemein wichtigen und grundlegenden religiösen Erlebnis der Jünger, das ihnen Jesus als den Auferstandenen und Lebendigen wies. Die Jünger hatten nach dem Tode Jesu Jerusalem verlassen und waren nach Galiläa geflohen. Das zeigt die ältere Überlieferung, wie sie bei Mk und Mt vorliegt, sehr deutlich, vgl. schon Mk 15, 40 f.: Jesus am Kreuze allein, nur die Frauen von ferne stehend; dann Mk 14, 27; Mt 26, 31; Mk 14, 28; Mt 26, 32; Mk 16, 7; Mt 28, 7. 10. 16 f. Mk, dessen ursprünglicher Schluß uns leider nicht mehr erhalten ist, hat nur von Erscheinungen des Auferstandenen in Galiläa gewußt, und auch Mt läßt wohl Jesus am Grabe den beiden Marien erscheinen, den Jüngern aber zeigt er sich nur in Galiläa. Galiläa als Aufenthaltsort der Jünger ist weiter am Schlusse des Bruchstückes von Ev Petr deutlich erkennbar und ebenso in Joh 21 (gegenüber 20). Der galiläische Zwischenaufenthalt, der wohl nur sehr

kurz war, ist bei Lk und auch Joh 20 nicht berichtet. Zwischen den beiden Überlieferungen, die nicht miteinander vereint werden können, muß die Entscheidung getroffen werden, sie fällt unzweifelhaft zugunsten von Mk — Mt aus, und wenn wir die schon oben angeführten Stellen berücksichtigen, die von der Verlassenheit Jesu, von Flucht und Zerstreuung der Jünger berichten, müssen wir sagen: die Jünger sind nach Galiläa geflohen.

In Galiläa erschien ihnen der Auferstandene. Den ältesten Bericht über diese Erscheinungen haben wir I Kor 15, 5 — 8, und mit den Angaben des Paulus stimmen die der Evangelien zum Teil überein, zum Teil weichen sie von ihm (und, wie bekannt, auch sehr stark voneinander) ab. Bei einer Reihe von Zügen, in denen sie abweichen, läßt sich die Apologetik und die Legende ohne Mühe erkennen, bei anderen, wo dies nicht so deutlich festzustellen ist, muß das Urteil noch aussetzen. Aber auf jeden Fall müssen so, wie die Überlieferungen liegen, die Berichte der Evangelien hinter dem des Paulus zurückstehen. In I Kor 15, 5 weiter liegt die Sache so, daß die Worte εἶτα τοῖς δώδεκα textkritisch nicht sicher sind. Man muß mit der Möglichkeit (mehr nicht) rechnen, daß sie ein späterer Zusatz sind (S. 234 f.). Sieht man sie als ursprünglich an, dann hat man bei Paulus eine Reihe, die sechs Erscheinungen des Auferstandenen aufzählt: Petrus, die Zwölf, mehr als fünfhundert Brüder auf einmal, Jakobus (der Herrenbruder), alle Apostel, endlich Paulus selber haben den Herrn gesehen.

Viele schwere Fragen erheben sich den leider so kurzen Worten des Paulus gegenüber, Fragen, die wir nur ganz ungenügend zu lösen vermögen. Ich will sie wenigstens andeuten: wo haben die Erscheinungen stattgefunden? Einige von ihnen, die drei oder vier ersten, vielleicht auch alle mit Ausnahme der dem Paulus selber zuteil gewordenen, in Galiläa. — Wer sind die mehr als fünfhundert gewesen, wie kam dieser weite Kreis zusammen, und wer sind „die Apostel alle"? — Über welchen Zeitraum verteilen sich die fünf ersten Erscheinungen? Sie sind doch wohl Schlag auf Schlag hintereinander erfolgt. — Wie war das beschaffen, was die Jünger sahen: Licht, Glanz, Gestalt? War es die ihnen vertraute Gestalt Jesu, nur von verklärenden Strahlen umflossen, oder war es die gigantische Gestalt des himmlischen Christus, wie sie der Seher Apok 1, 16 — 18 zeichnet (vgl. auch Ev Petr 39 f.)? Und hörten sie etwas, eine Stimme, die ihnen einen Auftrag gab? — Das alles sind Fragen, auf die wir keine Antwort wissen. Von ungemeinem Werte wäre es uns, wenn wir die Christophanie einigermaßen ausführlich beschrieben hätten, wie etwa die Theophanie von Jes 6. So wie die Überlieferung beschaffen ist, können wir nur vermuten, daß Paulus voraussetzt, die Erscheinungen, die vor ihm stattfanden, seien der gleichartig gewesen, die er selber hatte. Wie der himmlische, auferstandene Christus nach Paulus aussieht, darüber geben die Vorstellungen Aufschluß, die der Apostel über die Beschaffenheit der himmlischen Leiber hat: Strahlenglanz, Lichtmaterie (δόξα), pneumatisches, unvergängliches Wesen eignet ihnen; Fleisch und Blut, irdische Erscheinung ist von den Himmelswesen abgetan, denn Fleisch und Blut können Gottes Reich nicht erben (vgl. vor allem I Kor 15).

Mit großer Entschiedenheit drängt sich dann weiter die Frage nach dem eigentlichen Kern der Erscheinung auf. Was war es im Wesen, das die Jünger sahen? War es wirklich der auferstandene Christus, eine Gestalt der himmlischen Welt, die ihnen erschien? Oder war es nur ein besonderes, über das Alltägliche hinausgehendes Erlebnis, eine Vision von der Art, wie sie die Geschichte der Religionen in vielen Beispielen und zum Teil mit ungeheueren Folgen kennt? Diese Frage wird jeder Theologe, auch der jüngste, sich mit großem Ernste vorlegen müssen. Rein historisch ist sie nicht zu lösen, ihre Beantwortung wird abhängen von dem Weltbilde dessen, der sie sich stellt. Daß die Anschauung, wir hätten es bei den Christuserscheinungen mit Visionen zu tun, wohlbegründet ist, ist unleugbar. Daß bei dieser Annahme, die in der neueren Theologie weit verbreitet ist, eine sehr ernste sittliche und religiöse Wertung des Ostererlebnisses möglich ist, ist ebenfalls unbestreitbar. Schöne, klare Worte hat zu dieser Frage neuerdings J. Weiß gesprochen (Urchristentum S. 20 – 22).

Die Bedeutung der Erscheinungen für die Jünger war ungeheuer. Ihr Erlebnis hat sie aus tiefer Niedergeschlagenheit herausgerissen, in der sie, trotz echter Todesweissagungen ihres Meisters, versunken waren, hat die Tatkraft ihrer gebundenen Seelen freigemacht, hat ihnen die Kraft gegeben, die Verkündigung von ihrem Herrn aufzunehmen, und zwar dort, wo seine eigene Tätigkeit zum gewaltsamen Abschluß gekommen war, in Jerusalem, wohin vielleicht auch Auditionen, Worte, die dem einen oder andern, etwa dem Petrus selber, in der Vision hörbar wurden, hinwiesen. So ist Ostern ohne jeden Zweifel der Geburtstag der Kirche geworden.

2. **Die Anfänge der apostolischen Predigt: die Quellen.** Unsere Quellen für die nach dem ersten Ostern einsetzende Geschichte des Christentums innerhalb des jüdischen Volkstums sind leider überaus spärlich. Wir vermögen von dem Judenchristentum der ersten Generation nur wenig zu erkennen. Was die Apostelgeschichte in ihren ersten zwölf Kapiteln bietet, ist sicher das beste Wissen, das die Kirche am Ende des 1. Jhrh. von ihren Anfängen besaß, aber gerade für die Geschichte des vorpaulinischen Christentums gibt das Buch nicht mehr als einige Einzelberichte, die sie dann durch allgemein gehaltene und sehr idealisierende Verbindungsstücke miteinander verknüpft. Und der Goldglanz der Legende legt sich bei ihr sehr stark über die ursprünglichen Farben des Gemäldes. Diese Eigenart des lukanischen Berichtes in Apgsch 1 – 12 ist ziemlich allgemein zugegeben. Auch ist das, was sie bietet, zeitlich eng umgrenzt. Nur wenige Ereignisse aus einem Zeitraume von rund zwölf Jahren hebt sie heraus. Zu den mit genauer Kritik verwendbaren Nachrichten der Apgsch treten dann einige Angaben der Paulusbriefe. Und endlich sind die synoptischen Evangelien, genauer und besser vielleicht ausgedrückt, die Quellen, die den Synoptikern zugrunde liegen – also die Redequelle und die Hauptmenge des Mk-Stoffes – für die Erforschung des ältesten vorpaulinischen Christentums wichtig. Diese Überlieferung von Jesus ist durch die Vermittelung der alten judenchristlichen Gemeinschaft hindurchgegangen, und zeigt ihre Art schon in der Auswahl dessen, was geboten wird. An

einer Reihe von Stellen aber hat dann weiter auch in Neubildungen der Überlieferung die Urgemeinde ein unmittelbares Zeugnis ihrer Eigenart, eigentümlicher Zustände sowohl wie Anschauungen hinterlassen.

3. Pfingsten. Nachdem die Jünger Jesu in Galiläa ihren Herrn gesehen hatten, begaben sie sich nach Jerusalem zurück, wo sie sich vielleicht mit einigen Anhängern Jesu, die dort oder in der Umgebung wohnten, zusammentun konnten. Nach der Darstellung der Apgsch (2, 1 – 13) erfuhren sie am Pfingstfeste die Geistesausgießung. Auch dies Erlebnis ist, sobald man den Bericht der Apgsch genauer betrachtet, für uns in dichtes Dunkel gehüllt. Der ursprüngliche Bericht erzählte nicht von einem Reden der Jünger in verschiedenen Sprachen, sondern vom Ausbruch des Zungenredens, d. h. eines unverständlichen Redens in der Ekstase, wobei der Sprechende auf den Unbeteiligten den Eindruck eines Trunkenen (2, 13) machte. Erst spätere Darstellung hat aus dem Zungenreden ein Reden in fremden Sprachen gemacht und hat so in einer sehr sinnvollen Umwandlung das Pfingsterlebnis zum Ausdruck der weltweiten Bestimmung des Christentums – für alle Völker und Zungen – umgeschaffen. Jüdische Legende, die wir bei Philo und bei den Rabbinen noch deutlich erkennen, hat die Vorlage abgegeben: sie erzählte Entsprechendes von der Gesetzesverkündigung auf dem Sinai. Daß bald nach dem Tode Jesu die Begabung mit dem Geiste sich in der Urgemeinde zeigte, beweist auch Joh 20, 22, nur daß dort diese Begabung gleich nach dem Tode Jesu durch eine Erscheinung des Auferstandenen vermittelt wird, ein Bericht, der offenbar von der Pfingsterzählung der Apgsch nichts weiß.

4. Die Gemeinde von Jerusalem. In Jerusalem traten die Jünger Jesu mit der Verkündigung hervor, daß ihr Herr auferstanden und daß er deswegen nun doch, trotz seines Todes, der Messias sei, den Gott seinem Volke bestimmt habe. Diese Verkündigung wird freilich nicht in der breiten Öffentlichkeit erfolgt sein, wie es die Apgsch schildert. Sondern die Ausbreitung der Predigt ging von den kleinen Gemeinschaften aus, die sich in einzelnen Häusern zusammentaten, und von Mann zu Mann mögen sich dann die engen Kreise gezogen haben, in denen die Bewegung fortschritt. Von den bescheidenen Anfängen der ältesten christlichen Mission in Palästina gibt uns wohl die Aussendungsrede von Mt 10 ein treueres Bild als die Darstellung der Apgsch, obwohl Mt 10 von der Verkündigung im Lande draußen und nicht in der Hauptstadt handelt. In Jerusalem selber müssen die Jünger gleich mit ihrer Anfangspredigt einen gewissen Erfolg gehabt haben, und dort in der Hauptstadt entstand eine Gemeinde, die Muttergemeinde des palästinischen Christentums, ja des Christentums überhaupt. Längere Zeit, Jahrzehnte hindurch, ist Jerusalem der Ort, an dem die hervorragendsten Glieder des Urkreises sich gewöhnlich aufhielten. Das geht aus der Apgsch (15; 21, 18 Jakobus) und aus Andeutungen bei Paulus hervor (Gal 1, 17 f.; 2, 1 – 10). So kam das Christentum aus der unbedeutenden Nordprovinz Galiläa in die Landeshauptstadt, in eine auch nach nichtjüdischem Zeugnis bedeutende Stadt (famosa urbs Tacitus Hist. V 2), die ihre Bedeutung nicht bloß daher hatte, daß sie die größte

Stadt der Provinz war, sondern auch daher, daß sie für die weitzerstreute Judenschaft im Reiche und außerhalb des Reiches die heilige Stadt und der Mittelpunkt der Welt war. Sehr viele Juden und Proselyten verschiedener Abstufung aus allen Ländern des Westens und Ostens strömten dort zusammen. Das Christentum, das in seinen Anfängen hier Fuß faßte, begann das zu werden, was es späterhin noch lange Zeit hindurch blieb, eine Stadtreligion. Von Gemeinden in Galiläa, der Heimat des neuen Glaubens, hören wir nichts, obwohl solche ohne Zweifel bestanden haben; nur einmal in der Apgsch in einer sehr schematischen Aufzählung 9, 31 wird Galiläa erwähnt, sonst kommt es außerhalb der evangelischen Geschichte nicht vor. Nach den großen Katastrophen des Judentums unter Vespasian und Hadrian wurde Galiläa ein Hauptsitz pharisäischer Rechtgläubigkeit und rabbinischer Schriftgelehrsamkeit.

5. Mission außerhalb Jerusalems. Antiochia. Von Jerusalem aus drang die Verkündigung rasch in das umgebende Land hinaus, in der Landschaft Judäa müssen Gläubige gewonnen worden sein, auch in der übrigen Provinz müssen Gemeinden entstanden sein, Samarien wird uns genannt und die Städte der Küstenniederung von Asdod bis Cäsarea (Apgsch 8, 5. 40). Paulus spricht von „Gemeinden Judäas" (Gal 1, 22); noch ehe er selber bekehrt war, hatte das Christentum Damaskus erreicht (Apgsch 9, 2, vgl. auch Gal 1, 17) und sicher nicht viel später, in der Zeit nach der Stephanusverfolgung, Cypern, Phönizien und die große und wichtige Weltstadt Antiochia. Hellenisten, die aus Jerusalem geflohen waren, waren die Träger der Verkündigung (Apgsch 11, 19—21). In Antiochia entstand die erste, aus Juden und Griechen gemischte Gemeinde, die dann der Ausgangspunkt weiterer sehr wichtiger Entwicklung ward. Paulus, Barnabas und andre Hellenisten traten in die Arbeit ein, die sich in der syrischen Hauptstadt auftat, und die weitere Heidenmission nahm von hier ihren Ausgang, hatte auch lange Zeit hier ihren Rückhalt. So setzt in Antiochia ein zweiter Ring in der Geschichte des ältesten Christentums an, dessen Weiterbildung wir dann später verfolgen werden.

Von den Geschicken des älteren Kreises, von der Mission der Urapostel oder anderer Glieder der Jerusalemer Gemeinde unter den eigenen Volksgenossen hören wir von da an wenig mehr, weil in der Apgsch, unserer Hauptquelle, von Kap. 13 ab die Heidenmission und vor allem die Gestalt ihres Hauptträgers Paulus alle andere Entwicklung in den Hintergrund drängt. Doch fehlen keineswegs die Anzeichen dafür, daß die Ausdehnungskraft jener ältesten, judenchristlichen Kreise ganz und gar nicht nach den ersten Jahren erlahmte. In der Apgsch wird die Zahl der gläubig gewordenen, aber noch streng am Gesetz festhaltenden Judenchristen Jerusalems und Palästinas für die Zeit, da Paulus zum letzten Male nach Jerusalem kam, mit „vielen Zehntausenden" angegeben (21, 20). Paulus selber sagt, daß „die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn" als Wanderprediger umherzogen (I Kor 9, 5), und in Korinth bestand eine Partei, die sich nach Kephas nannte (I Kor 1, 12); auch sind dem Paulus und seiner Mission Judenchristen der strengen Richtung nicht nur nach

Antiochia, sondern auch nach Galatien und Korinth nachgedrungen; endlich bestand zu Rom am Ende der fünfziger Jahre, als Paulus seinen Brief dorthin schrieb, bereits eine Christengemeinde, in der ein bedeutender Bruchteil sicher geborene Juden waren und deren Anfänge bestimmt im Judenquartiere der Hauptstadt gelegen hatten. Sicher ist noch vor Ausbruch der neronischen Christenverfolgung Petrus selber, ein Haupt des Urkreises, nach Rom gekommen. Das alles sind Anzeichen dafür, daß das alte, vorpaulinische Christentum bis in die Zeiten des Aufstandes der Juden unter Vespasian seine Werbekraft nicht einbüßte. Wir wissen eben nur zu wenig von dieser Reihe der Entwicklung.

§ 58. Die Urgemeinde und das jüdische Volk

1. Die Stephanusverfolgung. Im Verhältnis des alten Judenchristentums zu dem jüdischen Volksganzen können wir folgende Beobachtungen mit einiger Sicherheit machen. In der Form einer jüdischen Sekte, wie es deren eine Anzahl gab, hat das früheste Christentum begonnen. Die Gläubigen jener ersten Generation fühlten sich als Juden, lebten in den Sitten und Gebräuchen, wie sie das Gesetz vorschrieb, und hielten sich zu den Synagogen. Ihr religiöses Eigenleben führten sie in besonderen Zusammenkünften, von denen nachher noch zu reden sein wird. Diese fanden in den Häusern statt. Das Bild der großen öffentlichen Verkündigung, wie es die Apgsch in ihren ersten Kapiteln entwirft, und weiter des gemeinsamen Lebens vor den Augen des die Christen mit heiliger Scheu betrachtenden Volkes ist sicher unzutreffend. In kleinen Kreisen und in der Verborgenheit haben die ersten Christen gelebt, und in dieser Zurückgezogenheit sind sie eine Zeitlang von der Menge ihrer Volksgenossen und auch von den Führern des Volkes ungestört geblieben, besonders da sie in ihrem Lebenswandel, nämlich in der Befolgung des Gesetzes, keinen Anstoß gaben. Das Leben nach dem Gesetze Mosis wurde von den palästinischen Judenchristen nicht nur in der Anfangszeit, sondern auch in den nächsten Jahrzehnten und überhaupt, soweit wir ihr Dasein verfolgen können, für den geborenen Juden niemals in Frage gestellt. Wenn auf die Angaben Hegesipps (bei Euseb, Kirchengesch. II 23, 4 – 7) ein Verlaß ist, dann ist ein Mann wie der Herrenbruder Jakobus Zeit seines Lebens ein Muster besonderer Gesetzestreue und strenger Lebensführung gewesen. Daß Pharisäer über seine Hinrichtung ungehalten waren, bezeugt Josephus (Altert. XX 9, 1 § 201).

Der Frieden zwischen der Gemeinde und dem übrigen, von den Pharisäern geführten Volke war aber doch nicht von langer Dauer. Er wurde, wohl schon bald nach dem Tode Jesu, spätestens im Jahre 32 (wenn die oben S. 275 gegebene Pauluschronologie richtig ist) durch eine Zeit der Verfolgung unterbrochen. Ihr Ausbruch hängt zusammen mit dem Auftreten und dem Prozesse des Stephanus. Schon in früher Zeit müssen sich der Gemeinde zu Jerusalem, die ursprünglich, wie es scheint, aus Hebräern bestand, auch Hellenisten angeschlossen haben (vgl. über diesen Unterschied oben S. 172 – 175); das zeigt in guter Überlieferung der Eingang

von Apgsch 6. In der Zahl dieser gläubig gewordenen Hellenisten befand sich auch Stephanus, der in derselben Überlieferung der Apgsch (6, 5) als ein Vertrauensmann und als eine Art Vorsteher (Armenpfleger) des hellenistischen Teiles der Jerusalemer Gemeinde erscheint. Nach Apgsch 6, 9 kam er mit Gliedern einiger Hellenistensynagogen zu Jerusalem in Streit. Sie waren seine früheren Genossen und mögen ihm seinen Glauben an Jesus vorgehalten haben, oder er mag selber im Angriff vorgegangen sein und versucht haben, sie zu gewinnen. Im Verlaufe des Streites tat Stephanus Äußerungen, um derentwillen seine Gegner ihn vor das Synedrium brachten. Die Anklage gegen ihn lautete nach Apgsch 6, 13 f.: Stephanus habe behauptet, Jesus der Nazaräer werde den Tempel zerstören und die Sitten ändern, die Moses dem Volke gegeben habe. Stephanus hat sicher an ein Wort Jesu angeknüpft, wonach dieser sagte, er werde den Tempel zerstören, eine Prophezeiung, die auch im Todesprozesse Jesu zur Verhandlung kam (Mk 14, 58). Nach der Darstellung der Apgsch hielt der angeklagte Stephanus eine Rede, in der er nicht nur dem Volke seinen steten Undank gegen Gottes Wohltaten vorhielt, sondern auch den Tempel und Tempelkult schroff verwarf und das gegenwärtige Geschlecht, seine Ankläger und Richter, als würdig der prophetenmordenden Ahnen bezeichnete. Seine Worte, weit davon entfernt, eine Rechtfertigung oder Entschuldigung zu bringen, waren ein vollgültiger Beweis für die Richtigkeit der Anklage. Namentlich ihr Abschluß wurde von den Gegnern als Lästerung empfunden, und ohne Fortsetzung des Prozeßverfahrens, ohne Spruch und Urteil wurde Stephanus im Volksauflaufe gesteinigt (7, 58 – 60).

Sein Auftreten und sein Tod müssen für die innere Entwicklung der Gemeinde wichtig gewesen sein. Denn der Riß, der immerhin zwischen der Sekte und der übrigen Volksgemeinschaft bestand, muß dadurch vertieft worden sein. Freilich war die Mehrheit der Gemeinde, besonders die Hebräer, keineswegs geneigt, die Kritik des Stephanus am Tempel und am Gesetz mitzumachen oder auch nur zu billigen, und Stephanus selber hatte diese beiden großen Heiligtümer Israels für den gegenwärtigen Weltlauf immerhin noch bestehen lassen. Aber die Frage nach Kult und Gesetz ist hier nach dem Tode Jesu zum erstenmal wieder aufgeworfen worden und von diesem Hellenisten bereits lange vor der paulinischen Kritik des ganzen Gesetzeswesens in einem sehr verneinenden Sinne gelöst worden.

Schwerer und spürbarer waren die äußeren Folgen. Von den Volksführern, besonders von den Pharisäern, wurde erkannt, daß innerhalb der jungen, bisher ziemlich stillen Gemeinschaft der alte, gefährliche Jesusgeist weiterlebte. Darum schritt man gegen die Christen ein, sie wurden unterdrückt und in die Winkel gejagt, zum Teil auch aus Jerusalem vertrieben. Von dieser Verfolgung berichtet nicht nur die Apgsch (8, 1. 3 f.; 9, 1 f.; 11, 19), sondern auch Paulus, der tätig daran teilnahm (Gal 1, 13, I Kor 15, 9). Daß die Verfolgung blutig war, ist (trotz Apgsch 22, 4) nicht anzunehmen, denn das Synedrium besaß die Schwertgewalt nicht, die Hinrichtungen hätten nur von den Römern vorgenommen werden können. Auch weiß die Überlieferung nichts von Martyrien nach des Ste-

phanus Tode zu berichten. Verhaftung, Zureden, Drohung, Geißelung haben die Jünger Jesu zu erdulden gehabt. Betroffen wurden wohl vor allem die Hellenisten, die Gesinnungsgenossen des Stephanus, und sie verließen rasch den gefährlichen Boden Jerusalems (Apgsch 8, 4; 11, 19). Die Verfolgung ging anscheinend auch über andre Gemeinden außerhalb Jerusalems, nach Apgsch 9, 2 wollte Saulus sogar in Damaskus den Christen nachspüren. Wie lange die Zeit der Bedrückung dauerte, ist nicht zu sagen, sehr rasch ist die Ruhe wohl nicht wieder zurückgekehrt. Doch berichtet die Apgsch für einen Zeitraum, der um die erste Jerusalemreise des Paulus, drei Jahre nach seiner Bekehrung (also spätestens 35), liegt, daß die Gemeinden in ganz Palästina wieder Frieden hatten.

2. Martyrium des Zebedäussohnes Jakobus. Einen zweiten Ausbruch jüdischen Verfolgungseifers erlebten die Christen zu Beginn der 40er Jahre. Er war aber anscheinend auf Jerusalem beschränkt und traf nur die Spitzen der Gemeinde dort. Herodes Agrippa I., der 41 – 44 König der Juden war (vgl. über ihn oben S. 170), wollte sich durch Bedrückung der Christen bei den Juden beliebt machen. Er legte Hand an einige Glieder der Gemeinde, um ihnen Böses anzutun, und er richtete Jakobus, den Bruder des Johannes, mit dem Schwerte hin, berichtet die Apgsch (12, 1 f.). Und sie erzählt weiter von seiner Absicht, auch Petrus hinzurichten, der mit knapper Not (nach ihrem Berichte durch ein göttliches Wunder) entkam.

3. Martyrium des Herrenbruders Jakobus. Nach dem Tode Agrippas scheint die Gemeinde längere Zeit Ruhe gehabt zu haben. Die Römer nahmen das Land wieder in unmittelbare Verwaltung, und sie werden schwerlich geneigt gewesen sein, Streitigkeiten über „Lehre und Namen und das Gesetz" nachzugehen. Zudem scheint gerade im 5. und 7. Jahrzehnt des 1. Jhrh. die gesetzesstrenge Richtung innerhalb der Jerusalemer Gemeinde, von Jakobus geführt, stark hervorgetreten zu sein, was die Spannung zwischen der Gemeinde und den Juden verminderte, die ohnehin in diesen letzten Jahren vor dem Aufstande durch allerlei schwere Erschütterungen anders beschäftigt waren. Durch zwei Jahrzehnte etwa, vom Tode Agrippas bis zum Anfang der 60er Jahre, hören wir nichts mehr von einer Verfolgung der Gemeinde. Erst im Jahre 61 oder 62 – das genaue Datum steht nicht fest – fiel der Herrenbruder Jakobus, der anerkannte Führer der Gemeinde zu Jerusalem und des Judenchristentums überhaupt. Quelle über dies Martyrium ist Josephus, Altert. XX 9, 1, § 197 – 203 (vgl. aber auch den freilich sehr legendarischen Bericht Hegesipps bei Eusebius, Kirchengesch. II 23). Festus, der Prokurator, war im Amte gestorben, sein Nachfolger Albinus noch nicht eingetroffen. Die Zwischenzeit benutzte der Hohenpriester Anan, den der Tetrarch Agrippa II., der Sohn des eben erwähnten Agrippa (vgl. oben S. 171), eingesetzt hatte, ein Sadduzäer „von heftiger und verwegener Gemütsart", und brachte Jakobus, „den Bruder Jesu, der Christus genannt wird" (einzige Erwähnung Jesu und des Christentums in den Schriften des Josephus!), und noch einige andere vor das Synedrium, ließ sie wegen Gesetzesübertretung

anklagen und durch Steinigung hinrichten. Dies Vorgehen des Hohenpriesters versetzte aber die Juden in Aufregung, die Pharisäer insonderheit waren erbittert und klagten bei Agrippa und dem bereits in Alexandria weilenden Albinus. Anan wurde vom Tetrarchen schleunigst abgesetzt.

Über ein weiteres Martyrium, das möglicherweise in der Zeit vor dem Ausbruch des jüdischen Aufstandes stattfand und über das schon viel verhandelt worden ist, wissen wir wenig Bescheid. Es betrifft den Zebedäussohn Johannes, den Bruder des Jakobus, der nach einer Nachricht des Papias wie sein Bruder „von den Juden umgebracht wurde", eine Angabe, zu der auch einige andere Beobachtungen gut passen würden. Aber sicher ist die Sache noch keineswegs (vgl. S. 115).

4. Die Flucht nach Pella. In die bösen Jahre des Aufstandes wurden die Christen nicht mit verwickelt. Die Gemeinde von Jerusalem wanderte, ehe er losbrach, also wohl 66, nach Pella, jenseits des Jordans in Peräa gelegen, aus. Wie Eusebius, der die Nachricht bringt (Kirchengesch. III 5, 3), weiter hinzufügt, geschah dies auf einen Orakelspruch, also eine Prophetie hin, die den Führern der Gemeinde zuteil wurde. Wahrscheinlich sind damals auch Christen aus anderen Städten und Flecken des Landes über den Jordan geflohen. Damit hat sich die Gemeinde auch äußerlich von der großen Menge der Volksgenossen losgesagt, und hat den Boden Jerusalems, in dem sie sich bisher trotz mancher Verfolgung und Anfechtung festhielt, verlassen. Sie blieb dadurch vor den schweren Schlägen des Römerkrieges bewahrt, aber sie hat zugleich auch die Führerstellung aufgeben müssen, die sie in der ersten Generation innehatte, und die auch von Paulus und den Heidengemeinden anerkannt wurde. Die Judenchristen, die zum guten Teile in Peräa wohnen blieben und von dort sich weiter in den Gebieten jenseits des Jordans verbreiteten, zum Teil nach 70 wieder in das zerstörte Jerusalem zurückkehrten, waren nicht mehr der heilige Stamm des echten Ölbaumes, auf den das Heidenchristentum nur als Wildschößling aufgepfropft worden war, waren nicht mehr die, die mit ihrem geistlichen Besitz die Heiden bereichert hatten, um als schuldigen Tribut von den jungen Gemeinden der paulinischen Mission Geld und Unterstützung zu empfangen (Röm 11, 17 – 24; 15, 27).

§ 59. Das innere Leben der Gemeinde

1. Die Liebestätigkeit. Wollen wir das innere Leben der Gemeinde betrachten, so müssen wir leider gestehen, daß wir darüber noch schlechter unterrichtet sind als über ihre äußeren Geschicke. In der Anschauung der Apgsch steht die jerusalemische Gemeinde da als ein in sich festgeschlossener Kreis, in dem Gütergemeinschaft herrschte (2, 44; 4, 32). Diese Angaben sind aber sicher idealisiert und in ihrer Allgemeinheit nicht zu halten. Es widersprechen ihnen auch bestimmte Einzelnachrichten, die die Apgsch gibt: so wenn sie 4, 36f. das Verhalten des Barnabas besonders hervorhebt, oder wenn es in der Geschichte von Ananias und Sapphira (5, 4)

heißt: „Konntest du es nicht unverkauft lassen und warst du nicht auch nach dem Verkaufe Herr über dein Eigentum". Auch setzt die Lage von 6, 1—6 nicht Gütergemeinschaft, sondern Armenpflege und damit Unterschiede im Besitze voraus. Große Liebestätigkeit in der Gemeinde, allgemeine Freudigkeit, nicht den Besitz, wohl aber den Ertrag des Besitzes und das durch Arbeit Erworbene für die Gemeinschaft herzugeben, so daß alle immer zu leben haben, endlich in einzelnen Fällen, wie dem des Barnabas (4, 37), ein heroisches Handeln, das auf den eignen Besitz verzichtet (I Kor 13, 3!) — das sind wohl die bestimmten Einzelzüge, die zu der Allgemeinbeschreibung der Apgsch die Veranlassung gegeben haben. In der Erwartung des nahen Endes hat man gern und reichlich geschenkt, was man irgend entbehren konnte, und das jeweils Einkommende zur Verfügung der Gemeinschaft gehalten. Die Folge dieses Verfahrens war dann eine rasche Verarmung der Gemeinde zu Jerusalem, wovon Paulus und die Geldsammlung der Heidengemeinden Zeugnis ablegen (Gal 2, 10; I Kor 16, 1—4; II Kor 8f.; Röm 15, 26f.). Auch in den synoptischen Evangelien, deren Stoff durch die Urkreise überliefert worden ist, gibt es eine Anzahl von Worten, die zeigen, daß die Gemeinde wesentlich aus Armen bestand, daß der beste Gebrauch des Besitzes war, Almosen zu geben, und daß eine großartige, heitere Gleichgültigkeit gegenüber dem Erwerb und überhaupt dem Wirtschaftsleben herrschte: Gott wird für alles sorgen. Diese Klänge hat man aus der Predigt Jesu herausgehört, und sie hat man weitertönen lassen.

2. Das innere Leben der Gemeinde: die Wortversammlung. Die eben beschriebene, für uns noch erkennbare stark gefühlte Verpflichtung, einander zu helfen und beizustehen, die Zurücksetzung des natürlichen Triebes nach Besitz gibt uns bereits eine Vorstellung von dem engen gemeinsamen Leben, das die alte Gemeinde umschloß. Dies Leben wird uns noch auf andern Linien ein wenig sichtbar.

Die Hausgemeinde, die Versammlung κατ᾽ οἶκον, die uns auch später auf heidenchristlichem Boden erkennbar wird, ist wohl von Anfang an die Form der Zusammenkunft bei der neuen Gemeinschaft gewesen, vgl. Apgsch 1, 13; 12, 12, auch 2, 2. 46; 5, 42, und Mt 10, 11—13. In den engen Kreisen der Hausversammlung müssen die Christen ihr eigentümliches religiöses Leben gepflegt haben, von eigenen Synagogen hören wir nichts, sie sind undenkbar. Über das Einzelne dieser ältesten christlichen Versammlungen wissen wir freilich außerordentlich wenig. Aus der Apgsch gewinnen wir den Eindruck, als ob die Christen möglichst oft, täglich, zusammenkamen (2, 46), als ob sie überhaupt wie eine Familie lebten. In der noch jungen Bewegung, in der die sich bildenden Kreise klein waren, und in der das Gefühl der Gemeinsamkeit sehr stark war, mögen uns diese häufigen Zusammenkünfte nicht unwahrscheinlich vorkommen. Doch mag schon früh ein Tag besonders ausgezeichnet worden sein, und das war dann nicht der Sabbat, der seine Eigenart bereits durch die Ausübung der jüdischen Frömmigkeit hatte, an der die Gemeinde teilnahm, sondern das war der Sonntag, der Auferstehungstag des Herrn, die μία

σαββάτου, die bei Paulus und in seinen Gemeinden noch mit diesem jüdischen Ausdruck bezeichnet wird (I Kor 16, 2; Apgsch 20, 7).

In den Zusammenkünften der Christen hat ein Teil der Erbauung auf dem Worte gestanden, ein anderer kam in der Pflege gemeinsamer Mahlzeiten zum Ausdruck. In den Wortversammlungeu muß die Erinnerung an den Herrn, an seine Taten, vor allem seine Worte irgendwie — das Nähere ist uns ganz verschlossen — gepflegt worden sein. Und die mündliche Überlieferung der Herrenworte war in den ältesten Kreisen der ersten Jahrzehnte sicher noch reicher als die in unsern Evangelien niedergelegte schriftliche, die doch nur eine Auswahl aus größerer Fülle darstellt. Weiter muß für die Versammlungen die Verlesung der heiligen Schriften des AT.s und ihre messianische Deutung angenommen werden; auch können Ansprachen nicht gefehlt haben und selbstverständlich nicht das Gebet. Eine besondere Eigenart erhielten diese Versammlungen dadurch, daß man in ihnen, auch wenn sie noch so klein waren, die Gegenwart des erhöhten Herrn spürte (Mt 18, 20), und daß die Wirkungen des göttlichen Geistes in ihnen gemerkt wurden. Von der pneumatischen Begabung der alten, vorpaulinischen Gemeinden werden wir nachher noch zu reden haben. In den Gemeindeversammlungen des ältesten Christentums hatten die Propheten ihre feste Stelle, und auch das Zungenreden ist, wie es scheint, bereits diesen vorpaulinischen Gemeinden bekannt gewesen. Desgleichen wurden wohl freie Gebete und dann Lieder (Psalmen), Erzeugnisse der religiösen Dichtung, als Früchte der Geistesbegabung empfunden. Wie weit in diesen alten Versammlungen eine bestimmte Ordnung herrschte, vermögen wir nicht zu sehen. Für bestimmte Stücke (Verlesung, Ansprache, Gebet) ist sie wohl anzunehmen: man war sie von der Synagoge her gewöhnt.

3. Die Mahlgemeinschaft. Die Erbauungsversammlungen waren nicht die einzigen Äußerungen des religiösen Gemeinschaftslebens. Gemeinsame Mahlzeiten führten in den Häusern die Brüder zusammen (Apgsch 2, 42. 46). Verschiedene Gedanken schießen bei der gemeinsamen Mahlzeit in eins zusammen: uralt und allgemein menschlich ist es, enge Zusammengehörigkeit in gemeinsamer Mahlzeit zum Ausdruck zu bringen. Der Kreis, der zusammen ißt, bildet eine Sippe, durch dasselbe Brot wird das Leben in allen ernährt. Weiter ist überall in der Antike, auch bei den Juden, die gemeinsame Mahlzeit unter Umständen eine Äußerung des Kultus, so die Opfermahlzeit, das Passahessen u. a. Auch ein sozialer Beweggrund, tätige Bruderliebe, kam bei den Mahlzeiten der Urgemeinde zur Auswirkung; man gewährte durch sie den Armen eine tägliche Mahlzeit (vgl. auch Apgsch 6, 1 f.). Endlich kam noch ein Beweggrund hinzu, der in der Folgezeit, bei der Weiterentwicklung der Mahlzeiten im christlichen Gemeindeleben die andern Beweggründe stark zurückdrängte. Bei den gemeinsamen Mahlzeiten wurde die Erinnerung an den Herrn gepflegt. Die Mahlgemeinschaft, in der Jesus mit den Seinen gestanden hatte, wurde fortgesetzt, diese irdischen Mahlzeiten waren Vorbilder der großen messianischen Mahlzeit, zu der der Herr die Seinen rufen wollte. Und zwar hat man ganz

besonders noch der letzten gemeinsamen Mahlzeit gedacht, die Jesus mit den Seinen gehalten hatte. Beim Brechen des Brotes, beim Trinken eines Bechers Weines dachte man an diese Mahlzeit. Dabei scheint man keineswegs in der uns aus Paulus so geläufigen Weise die Erinnerung an den Tod des Herrn bei der Mahlzeit gepflegt, sondern vor allem der Freude über gemeinsamen religiösen Besitz sich hingegeben zu haben: zu Hause „das Brot brechend", genossen sie ihre Speise mit Frohlocken und in Herzenseinfalt – es ist ganz und gar keine Passionsstimmung, die aus diesen Worten der Apgsch spricht (2, 46). Leider wissen wir über die Gebete, die das Mahl umrankten, nichts Näheres, aber in der Didache, deren Ursprung freilich hinter das Jahr 70 fällt, die indes sehr viel Altertümliches enthält, und vor allem: deren Entstehung in Kreisen zu denken ist, die mit dem Judentum und Judenchristentum enge Fühlung hatten (S. 136), sind die Abendmahlsgebete von einem Typus, der mit dem paulinischen Herrenmahl keine Berührung zeigt; dort wird gedankt für gegenwärtiges herrliches Heilsgut und gefleht um Vollendung im ersehnten Gottesreiche (Did 9 f.). Aus den Gebeten der Didache können wir uns eine Vorstellung von der Stimmung der urchristlichen Mahlfeiern machen. Wieweit eigentliche Sakramentsgedanken mit der Mahlfeier verbunden wurden, ob man schon in der Urgemeinde Brot und Wein als Unsterblichkeitsspeise und Unsterblichkeitstrank ansah, können wir nicht mehr erkennen.

4. Taufe und Bann. Die Geschlossenheit und Eigenart der neuen Gemeinschaft kam nicht nur bei den Versammlungen und in dem brüderlichen Leben zum Ausdruck, sondern die Gemeinde schuf auch bald in ihrem Innenleben gewisse Formen, die den Eintritt in sie und auch den Ausschluß aus ihr feierlich regelten. Jenes geschah durch die Taufe, dieses durch den Bann. Wie im einzelnen die Förmlichkeiten waren, wenn ein neues Glied in die Bruderschaft aufgenommen wurde, wissen wir nicht. Sicher sehen wir nur, daß das Tauchbad der Wassertaufe bis in die Zeiten der alten Gemeinde hinaufreicht und vorpaulinischen Ursprunges ist, vgl. Apgsch 2, 38. 41; 8, 12; 8, 36–38; 9, 18; 10, 47 f. Es war keine besonders eigenartige Zeremonie, die die alte Gemeinde sich aneignete. Tauch- und Reinigungsbäder kennt die ganze alte Welt im Osten wie im Westen, das Judentum hat die Proselytentaufe, Johannes war taufend am Jordan aufgetreten, vielleicht hatte Jesus selber auch getauft, als er die Verkündigung des Johannes aufnahm. Die Synoptiker freilich berichten uns nichts davon, obwohl ein Taufbefehl Mt 10 gut hineingepaßt hätte, erst der Auferstandene gibt Mt 28, 19 den Taufbefehl, ein Zeichen, daß man von dem auf Erden Wandelnden keinen solchen Auftrag hatte; vgl. aber Joh 3, 22 mit der Zurechtrückung in 4, 1 f. Als die Christen nach dem Tode Jesu ihre Gemeinde bildeten, scheinen sie bald sich der Taufe als des Initiationsaktes bedient zu haben. Sie war ihnen das Reinigungsbad, das die alten Sünden abwusch, und sie erfolgte auf den Namen Jesu, dem der Täufling damit zugeeignet wurde; wahrscheinlich wurde auch schon in den vorpaulinischen Gemeinden der Geistesbesitz mit der Taufe in Verbindung gebracht. Doch können wir über die Taufe in den Urkreisen nichts Genaueres sagen.

Bei grober Unwürdigkeit eines Mitgliedes erfolgte sein Ausschluß aus der Gemeinschaft. Mt 18, 15—17 haben wir eine alte, in der Gemeinde entstandene, Anweisung über die Schlüsselgewalt, vgl. dann auch II Kor 5, 3—5. Die Ausschließung, der Bann, wird von der Gemeinde verhängt, er reißt das Band zwischen dieser und dem Sünder entzwei, setzt ihn dem Heiden und Zöllner gleich.

5. **Die Gliederung der Gemeinde.** Mit den eben behandelten Fragen sind wir schon der nach der Organisation der Gemeinde nahe getreten. Auch hier kann nur weniges sicher erkannt, anderes unsicher vermutet werden. Die ersten Führer der sich sammelnden Gemeinschaft waren die Zwölf. Sie waren die Begleiter Jesu während seiner Wirksamkeit in Galiläa und in Jerusalem gewesen, ihnen, Kephas voran, danach den Zwölfen, war der Herr erschienen, und sie vor allem unter den galiläischen Jüngern Jesu haben ihre Heimat verlassen und sind nach Jerusalem übergesiedelt, um Jesu Werk dort weiterzuführen. Mit ihrer Verkündigung haben sie sich wesentlich innerhalb der Grenzen ihres Volkes gehalten, in Palästina und der benachbarten Diaspora haben sie wohl die längste Zeit gewirkt, die Hellenisten und Paulus sind die Neuerer gewesen, die zu den Heiden gingen. Wenig Einzelpersonen läßt uns die Überlieferung nach dem Tode Jesu im Zwölferkreise erkennen. Aber daß Petrus und Johannes hervorragten, zeigt außer dem ersten Teile der Apgsch auch Paulus (Gal 2, 9). Zu den Bedeutenderen gehört aber wohl auch der Zebedäussohn Jakobus: Apgsch 12, 1. Alle übrigen sind in unserer Überlieferung nur Namen. Trotz seiner zutage liegenden Beschränkung hat der urapostolische Kreis für die Anfänge der Kirche Großes geleistet. Von Petrus und den Zwölfen ist, wie wir schon hörten, die Bewegung nach dem Tode Jesu neu ausgegangen. Mit ihrem Festhalten am Judentum weiter haben die Apostel den Zusammenhang zwischen dem Neuen und dem Alten gewahrt, wenigstens eine Zeitlang, während der ersten Generation. Überall in der Geschichte der Religionen sehen wir, wie ein Großes und Neues zunächst sich an das Alte und schon Bestehende anlehnt, aus dem es hervorgeht, und wie es aus diesem Zusammenhange eine Zeitlang Kräfte zieht. Das Wertvollste aber, was die Kirche dem urapostolischen Kreise verdankt, ist die Überlieferung der Worte und Taten Jesu. Was an guter Erinnerung an Jesus in den drei ersten Evangelien enthalten ist, geht letzten Endes auf die Apostel zurück, nicht nur in dem allgemeinen Sinne, daß ihr Kreis eine Zeitlang der Hauptträger dieser Überlieferung war, sondern noch unmittelbarer von den beiden Quellen, Mk und Q, die die Grundlage der drei Synoptiker bilden, hängt die eine durch Markus mit Petrus zusammen, während die andre, Q, in ihrer Urgestalt von der kirchlichen Überlieferung auf den Zöllner Matthäus zurückgeführt wird (vgl. oben S. 102. 105). Und sollte in gewissen Bestandteilen des vierten Evangeliums urapostolische Erinnerung verwertet sein, dann wäre auch dies in der Folgezeit so ungemein wirkungsvolle Christusbild nicht ohne Mitwirkung des Zwölferkreises zustande gekommen ist.

Die Zwölf, Petrus an ihrer Spitze, hatten indes keineswegs die aus-

schließliche Führerschaft der ältesten Gemeinde in dem Sinne, wie es etwa gewisse Bestandteile der Apostelgeschichte in ihrem ersten Teile darstellen. Neben den Uraposteln standen in Jerusalem die Herrenbrüder; ihre Namen und ihre Zahl gibt Mk 6, 3. Diese Brüder Jesu glaubten zu seinen Lebzeiten noch nicht an Jesus (Mk 3, 21. 31 – 35; Joh 7, 3 – 9). Aber schon für die Zeit vor seiner eigenen Bekehrung weiß Paulus von der Erscheinung des Auferstandenen vor Jakobus zu berichten (I Kor 15, 7), und außer Jakobus kennt er noch andre Herrenbrüder als gläubig und als Wandermissionare (I Kor 9, 5, vgl. auch Apgsch 1, 14). Unter den Herrenbrüdern nimmt Jakobus bis zu seinem Märtyrertode (um 61, vgl. oben S. 275) die erste Stelle ein. Paulus in I Kor 15, 7; Gal 2, 9. 11 f., weiter die Apgsch in den abgerissenen Angaben, die sie über den Mann macht (12, 17; 15, 13 – 21; 21, 17 f.), auch Hegesipp bei Eusebius, Kirchengesch. II 23, 4 – 18 legen für die Führerstellung des Jakobus Zeugnis ab. Das hohe Ansehen, in dem Jakobus stand, entsprang sicher zum Teil der persönlichen Eigenart des Mannes, zum andern Teil aber war es durch die echt jüdische Schätzung des Geschlechts- und Blutverbandes bedingt. Auch nach 70 und bis weit ins 2. Jhrh. hinein haben die Blutsverwandten Jesu eine besondere Hochschätzung in den judenchristlichen Gemeinden genossen, sie wurden als die geborenen Führer angesehen. Nach dem Tode Jakobus trat Symeon, Sohn des Klopas, Jesu Vetter, an die Spitze der Jerusalemer Gemeinde.

Neben den Zwölfen und den Herrenbrüdern gab es noch andre Gruppen von Führenden innerhalb der ältesten Gemeinden. Wir hören von Missionaren außer den Zwölfen, auch sie haben den auszeichnenden Namen: Apostel, vgl. I Kor 15, 7, vielleicht auch Röm 16, 7. Mehrfach werden in der Apgsch die „Ältesten" (Presbyter) der Jerusalemer Gemeinde erwähnt (11, 30; 15, 4. 6. 22 f.; 16, 4; 21, 18), eine Einrichtung, über deren Ursprung wir nichts Näheres wissen. Nur liegt es ungemein nahe, ja, es ist geboten, in ihnen eine Nachbildung der Ausschüsse von Ältesten zu sehen, die an der Spitze der jüdischen politischen und auch der religiösen (Synagogen-)Gemeinden standen, also gewählte Vertreter, bewährte, angesehene und ältere Mitglieder, denen die Verwaltung und Ordnung in der Gemeinde oblag. Als Presbyter, und zwar des hellenistischen Teiles der Gemeinde werden wir wohl auch die Sieben anzusehen haben, deren Wahl Apgsch 6, 1 – 6 berichtet wird.

Nicht gewählt, sondern vom Geiste berufen waren die Propheten und Lehrer der Gemeinde. Ihnen lag es ob, neben den Aposteln das religiöse Leben innerhalb der Gemeinde zu pflegen. Der Prophet ist der vom Geiste erwählte und ausgerüstete Mann Gottes, durch den dieser der Gemeinde seinen Willen kundtut, die Zukunft entsiegelt, Trost und Erbauung spendet. Im Wachen und im Träumen, in Ekstase und Vision werden dem Propheten seine Offenbarungen zuteil. Mehrfach weiß die Apgsch von solchen Propheten der Urgemeinde zu berichten, nennt auch einige – Agabus, Silas, Judas – mit Namen, vgl. 11, 27 f.; 15, 32; 21, 10 f., vgl. auch die antiochenischen Propheten 15, 1 – 3 und die Philippus-

töchter 21, 9. — Lehrer in der Urgemeinde erwähnt die Apgsch nirgends, sie waren aber sicher, so gut wie in Antiochia (13, 1 f.), auch in Jerusalem zu finden. Weisheit und Erkenntnis auszusprechen, ist Aufgabe des Lehrers; die ekstatische Begabung trat bei ihnen ohne Zweifel stärker zurück. Sie werden vor allem ihre Betätigung darin gefunden haben, das AT dem neuen Glauben dienstbar zu machen, den Schrift- und Weissagungsbeweis für Jesu Messianität (vgl. unten S. 292—294) aus ihm zu führen. Dabei haben sie sicher bei der zünftigen jüdischen Schriftgelehrsamkeit größere Anleihen gemacht, wie überhaupt in ihnen ein im engeren Sinne theologisches Element nicht zu verkennen ist.

§ 60. Frömmigkeit und Theologie

1. Gesetzestreue und Freiheit. Von der Frömmigkeit, dem religiösen Leben, das im Innern der Gemeinde herrschte, wissen wir leider sehr wenig, da wir gar kein unmittelbares Zeugnis davon erhalten haben. Sicher ist eines, daß die Urgemeinde als ganze samt ihren Führern noch fest auf dem Boden des Judentums und des dadurch gegebenen gesetzlichen Lebens stand. Das gilt nicht nur für einen Mann wie Jakobus, der Zeit seines Lebens ein Muster streng gesetzlichen Wandels gewesen sein muß, sondern das ist auch für Petrus und die Zwölf anzunehmen, mindestens solange, als sie sich in Palästina aufhielten.

Neben dem Leben in den Sitten des Moses und innerhalb des jüdischen Volksganzen haben die alten Judenchristen aber noch ihr eigenes Gemeinschaftsleben geführt, mit eigenen Hoffnungen, Idealen und Stimmungen, einem eigentümlich bestimmten Glauben und einer durch ihn gesetzten Lebensführung. Hier vor allem möchten wir gerne Näheres sehen, sind aber im ganzen nur auf Vermutungen angewiesen. Das Kommen des Messias, die große Hoffnung ihres Volkes, hielten sie für unmittelbar bevorstehend und an den Galiläer Jesus, den die Oberen des Volkes ans Kreuz hatten schlagen lassen, glaubten sie als an jenen, der bald auf den Wolken des Himmels kommen werde, um als der von Gott bezeugte Messias das große messianische Gericht vorzunehmen. Von herzlicher Bruderliebe und hilfsbereitem Gemeinschaftssinne war ihr Kreis umschlungen, und vom Geiste Gottes fühlten sie sich getragen und erfüllt; dieser Geist sprach aus den Führern der Gemeinde, erfüllte aber auch den einzelnen Bruder und half ihm das Leben zu führen, wie es die Worte des Herrn verlangten. Sehen wir die Evangelien an, deren Stoff durch die Überlieferung der Urgemeinde hindurchgegangen ist, so finden wir in ihnen von den großen heroischen Worten Jesu genügend viele, um zu sehen, daß die alte Gemeinde das Leben nach den Worten des Herrn als ein kräftiges Ideal in sich gepflegt hat. Und auch die kühnen und freien Worte, die Jesus über den Sabbat, über Rein und Unrein, über das Fasten und den Tempel gesprochen hatte, lebten in seiner Gemeinde fort, freilich ohne daß sie die grundlegenden Folgen für die eigene Haltung und Frömmigkeit daraus zog. Sie hat auch die schroffen Worte Jesu

über die Pharisäer und seine Streitgespräche mit ihnen keineswegs unterdrückt. So barg sie also in ihrer jüdischen Schale den Kern, aus dem der neue Baum aufschießen sollte. Aber in ihrer Haltung wird ohne Zweifel die alte jüdische Frömmigkeit überwogen haben. Wir hören auch, trotz der schroff antipharisäischen Färbung unserer ganzen synoptischen Überlieferung, ausdrücklich von strengen Pharisäern, die zur Gemeinde gehörten, und von den Forderungen, die sie erhoben (Apgsch 15, 5).

So macht die Urgemeinde im ganzen doch einen sehr zwiespältigen Eindruck. Neben vielem Neuen, Aufstrebenden und Hochwertigen, doch auch wieder die Bindung an das Alte, Überkommene, das Steckenbleiben im Judentum. Das Bewußtsein, daß — paulinisch ausgedrückt — Christus des Gesetzes Ende ist, fehlt selbst den Führenden der Jerusalemer Gemeinde. Sie hätten, wenn sie nicht selber noch tief im Judentum staken, dem Paulus und seinem Werke nicht so kühl gegenübergestanden. Aber freilich wird es gut sein, wenn wir in unserm Urteil möglichst vorsichtig sind, da unsere Quellen uns so sehr im Stiche lassen. Denn was wissen wir denn viel von der Frömmigkeit jener alten Apostel und Propheten, von dem, was sie an Vergebung, Erlösung, Gnade, Kindschaftsbewußtsein und dem neuen Gotte erfahren hatten? Und darf man annehmen, daß Jesu großes Leben, dessen unmittelbare Zeugen sie gewesen waren und von dem so scharfe, bezeichnende Züge sich in ihre Erinnerung eingegraben hatten, nicht sehr stark bei ihnen nachwirkte? Das Bild, das wir uns von dem Jerusalemer Kreis der ersten Generation machen, steht eben sehr stark auf den spärlichen Angaben des Paulus (sobald wir, wie oben § 21 gezeigt, I Petr, Jak, auch Hebr für nachpaulinisch halten müssen), und Paulus ist in der Sache selber Partei.

2. Die Messiastheologie. Etwas genauer als in den eben angedeuteten Fragen vermögen wir in einer andern zu sehen, nämlich der nach der Theologie der ältesten Gemeinden. Um ihr Hauptproblem zu verstehen, stellen wir uns die Lage vor, in der sich das Christentum auf dem jüdischen Boden befand. Das Christentum ist innerhalb der Beschneidung als eine Sekte aufgetreten, und damit ist eine große Gleichartigkeit der urchristlichen Theologie — sobald eine solche sich zu bilden begann — mit der jüdischen gesetzt, die beiden gehen in der Form ganz und in der Sache ein weites Stück miteinander. In der Form deswegen, weil die Methode des Beweises, die Schrifttheologie, hier und dort dieselbe ist, in der Sache deswegen, weil über die meisten Gegenstände des religiösen Vorstellungslebens, soweit dies feste Formen angenommen hat, Übereinstimmung herrscht: Gott, Engel, Satan, Himmel und Erde, Israel und Gesetz, Schrift und Erzväter, Ende und Gericht u. a. m.

Anstoß zu besonderem Nachdenken und zu eigentümlichem Spekulieren gab den ältesten Christen die Lage, in der sie sich inmitten ihres Volkes befanden. Sie hatten neben der großen Menge jüdischen Vorstellungsgutes noch ihr besonderes Eigentum, das sie in der Mission und der Apologetik darlegen und verteidigen mußten. Bei dieser Darlegung und Verteidigung handelte es sich ganz wesentlich, soweit wir es zu erkennen vermögen,

um die Christologie. Ist Jesus der von Gott verheißene, gesandte und beglaubigte Messias oder nicht, — das war die Kernfrage, um die sich die älteste Verkündigung und Apologetik bewegte. Von der Messiastheologie ist die älteste christliche Theologie ausgegangen. Unsere Quellen sind die Synoptiker und der erste Teil der Apgsch, in dem namentlich die Reden sehr viel Altertümliches erhalten haben.

3. Der Wunderbeweis. Um den Beweis zu führen, daß Jesus der Messias sei, mußte und konnte man einmal auf die Wundertaten hinzeigen, die er vollbracht habe: Jesus, der Nazaräer, ein Mann, von Gott her bei euch ausgewiesen mit gewaltigen Taten und Wundern und Zeichen, die Gott durch ihn in eurer Mitte getan hat (Apgsch 2, 22); allenthalben zog er umher und tat wohl und heilte alle vom Teufel Besessenen, denn Gott war mit ihm (10, 38). Die Wunder Jesu hatten für jene Generation eine ganz andere Beweiskraft als für uns, die wir die Heilungen Jesu doch immer nur als Begleiterscheinungen seiner gewaltigen und kraftvollen Persönlichkeit ansehen und uns bei ihrer Beurteilung am besten und liebsten an Jesu eignes Wort: Lk 10, 20f. halten. Aber das Zeitbewußtsein sah in den Wundern Beglaubigungen, und wer Dämonen austrieb, der war stärker als sie und mit dem mußte Gott sein. Wir sehen demgemäß noch an unsern Evangelien, wie liebevoll und sorgfältig sich das Interesse gerade den Wundern Jesu zuwandte, einen wie breiten Raum sie in der Erzählung einnehmen, vgl. hier besonders das zweite Evangelium, das älteste unter den synoptischen. In dieser Überlieferung, auch Ausschmückung und Bereicherung des Wunderstoffes steckt ein Stück Messiastheologie der Gemeinde und nicht bloß schlichte Freude an der Erzählung und ihrer Weitergabe. — Aber selbstverständlich genügte der Hinweis auf die Wunder Jesu keineswegs, um den überaus hohen Anspruch zu bekräftigen, Jesus von Nazareth sei der Messias seines Volkes gewesen. Nicht nur auf heidnischem Boden war der Glaube an die Wunder lebendig und weit verbreitet (vgl. oben S. 209f.), sondern sie waren auch bei den Juden keineswegs etwas Unerhörtes, vgl. etwa Mt 12, 27 oder Apgsch 19, 13f. Außerdem konnten beim Rekurs auf die Wunder die Gegner den Jüngern immer entgegenhalten, was sie auch Jesus selber vorgeworfen hatten: durch den Obersten der Dämonen treibt er die Dämonen aus. Entsprechend haben die Christen selber Wunder beurteilt, die ihnen unbequem waren, vgl. wie Apgsch 8, 9ff. über Simon und seine „Magie" geurteilt wird. So mußte der Glaubenssatz: Jesus von Nazareth ist der Messias noch mit andern Begründungen gestützt werden.

4. Der Schriftbeweis. Als zweiter Beweis trat neben die Wunder der Schriftbeweis. Man nahm die heiligen Bücher des AT.s zur Hand und wies an ihren Prophezeiungen nach, daß sie auf Jesus hinzielten und in ihm erfüllt seien. Deswegen mußte er der Große sein, auf den die Worte der Propheten vorauswiesen. Schon in mehr untergeordneten, einzelnen Zügen des Lebens Jesu wies man das nach, und in unsern Synoptikern, namentlich bei Matthäus, sind deutliche Stücke dieser apologetisch-theologischen Tätigkeit erhalten, z. B.: Warum wuchs

Jesus in dem kleinen und so unbekannten Landstädtchen Nazareth auf? Weil geschrieben steht: er wird ein Nazoräer heißen (Mt 2, 23). Warum trat er nicht in der Hauptstadt auf, warum predigte er im halbheidnischen Galiläa, unter den schlichten Bauern und Fischern, in den Städten und Dörfern am See? Damit erfüllt werde, was gesagt ist im Propheten Jesaias: Land Sebulon und Land Naphthali, am See hin, über dem Jordan, Galiläa der Heiden – das Volk, das im Finstern saß, sah ein großes Licht, und über die, die im Land und Schatten des Todes saßen, ging ein großes Licht auf (Mt 4, 14 f.). Warum hat er die Dämonischen geheilt, die Kranken gesund gemacht? Damit das Jesaiawort erfüllt werde: Er hat unsere Leiden genommen, und unsere Krankheiten hat er getragen (Mt 8, 16 f.). Warum hat er in Gleichnissen geredet? Damit das Wort des Jesaia erfüllt werde: Ich will meinen Mund auftun in Gleichnissen, will von mir geben, was seit Schöpfung der Welt verborgen war (Mt 13, 35).

Man hat auch in sehr früher Zeit schon Glaubenserwartungen der messianischen Theologie, an denen die jüdische Hoffnung hing und die aus der Schrift bewiesen wurden, als Tatsachen in das Leben Jesu eingetragen. Wir erfahren Mt 2, 5 f., daß es zum Dogma der Schriftgelehrten damals gehörte, der Messias müsse aus Bethlehem, der Davidsstadt, kommen, weil geschrieben stehe: Und du, Bethlehem, Land Judas, bist nimmermehr am geringsten unter den Heerführern Judas; denn aus dir wird hervorgehen ein Herrscher, der mein Volk Israel weiden wird. Die umständliche Erzählung im dritten Evangelium, die so ausführlich begründet, wie es kam, daß Jesus, der Nazarener, in Bethlehem geboren ward, ist in Kreisen von Judenchristen entstanden, die ein apologetisches Interesse daran hatten, den Messias in Bethlehem geboren zu wissen, und das erste Evangelium setzt einfach voraus, daß er in Bethlehem zur Welt kam, und bringt ihn dann erst nach Nazareth.

Doch mit dem Gesagten und Angedeuteten war immer erst Beiwerk erwiesen, das Hauptärgernis, das die Juden nahmen, war aber der Kreuzestod; rote und goldene Bilder von Kraft, Pracht und Herrlichkeit und auch von Rache stiegen in der Seele des Juden auf, wenn man den Messias nannte, und was sollte nun dieser gekreuzigte Mann der Schmerzen und der Verachtung? Hier mußte der Schriftbeweis und die schlichte Denkarbeit der urchristlichen Theologie am sorgfältigsten verfahren.

Da waren nun zunächst einmal in den Propheten Stellen vorhanden, die den Messias nicht als den riesigen Völkerfürsten schilderten, der mit eisernem Stabe die Heiden weidet und sie zerschmeißt, wie man Töpfe zerschmeißt, sondern die ihn als den demütigen und sanften Friedensfürsten malten. Volkstümlicher war freilich das andere Bild, das des gewaltigen siegreichen Königs. Aber dennoch war auch jenes Friedensbild vorhanden, und es konnte nun hervorgeholt werden. Jesus selber hatte sich, wie es scheint, beim Palmeneinzuge zu diesem Messiasbilde bekannt, als er auf dem Esel in die heilige Stadt eingeritten war, damit erfüllt werde, was gesagt ist durch den Propheten, der da spricht: Saget der Tochter Zion: siehe, dein König kommt zu dir, sanftmütig und reitet auf einem Esel,

auf einem Füllen der lastbaren Eselin (Sach 9, 9). Dies Bild suchte man jetzt hervor und auch das andre des Deuterojesaia: Siehe, das ist mein Knecht, den ich erwählt habe, und mein Geliebter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat; ich will meinen Geist auf ihn legen, und er soll den Völkern Recht verkünden. Er wird nicht zanken noch schreien, und man wird sein Geschrei nicht auf den Gassen hören. Ein zerstoßenes Rohr wird er nicht zerbrechen, und einen glimmenden Docht wird er nicht auslöschen, bis er das Recht zum Siege hinausgeführt hat. Und auf seinen Namen werden die Völker hoffen (Mt 12, 18–21 = Jes 42, 1–4; 41, 9).

Mit diesen Bildern von dem milden Friedenskönige kam man gewissen Zügen, die das Auftreten Jesu an sich trug, schon näher, man konnte so in dem noch auf Erden Wandelnden eine Erfüllung atlicher Prophetie erkennen. Aber nun fanden sich im AT auch Stellen, an denen man noch viel unmittelbarer den leidenden Messias geweissagt fand. Zu erinnern ist dabei vor allem an das in den altchristlichen Schriften so oft ganz oder im Auszuge oder in der Anspielung angeführte berühmte 53. Kapitel des Jesaias, weiter an Ps 22, dessen Anfangsworte Jesu selber in seiner Sterbestunde in den Mund gekommen waren, und der in der Leidensgeschichte der Synoptiker an mehreren Stellen auftaucht, endlich an Ps 69, wo besonders an V. 9f. und 22 zu erinnern ist, und Ps 118, 22, das Wort vom Stein, den die Bauleute verworfen haben und der doch zum Eckstein geworden ist. Diese Stellen und noch andere mehr hat die urchristliche Theologie gesucht und gefunden. Paulus hat den Schriftbeweis für Leiden und Sterben des Herrn bereits fertig aus den Urkreisen übernommen: denn ich habe euch überliefert in erster Linie, wie ich es selbst überkommen habe, daß Christus für unsere Sünden gestorben ist nach der Schrift (I Kor 15, 3), vgl. dann auch noch sehr schön und deutlich Stellen wie Lk 24, 25ff.: O ihr Unverständigen, deren Herz so schwer an alles glaubt, was die Propheten geredet haben; mußte nicht der Christus dies leiden, um in seine Herrlichkeit einzugehen? Und mit Moses anfangend und allen Propheten, legte er ihnen aus, was in allen Schriften von ihm geschrieben steht; oder Apgsch 2, 22f.: Jesus von Nazareth . . ., der nach Gottes festgesetztem Ratschluß und nach seiner Vorherbestimmung preisgegeben war, habt ihr durch die Hand der Heiden ans Kreuz schlagen und töten lassen.

5. **Die Parusiehoffnung.** Aber auch die Hoffnung von dem siegreichen König-Messias, die jüdische Nationalhoffnung, kam zu ihrem Rechte. Die Hoffnung trat den Rückzug in das Überirdische an. Dieser Jesus, dieselbe Persönlichkeit, nur in einem andern Sein, in einer andern Daseinsform, wird auf den Wolken des Himmels wiederkommen, und dann werden alle Völker des Erdkreises seine Herrlichkeit sehen, und er wird über sie Gericht halten und sein himmlisches Reich aufrichten. Mit allem, was an Glanz und Licht und Kraft an dem Messiasbilde haftete, stattete man die Hoffnung vom wiederkehrenden Messias aus, und die urchristliche Erwartung, auch die urchristliche Theologie, konnte an dieser Stelle die ganze jüdische Eschatologie an die Person Jesu heranbringen. Von

dieser jüdischen Eschatologie haben wir uns an anderer Stelle (S. 190–194) schon ein Bild gezeichnet. Viel Unruhe, auch viel ungesunde Stimmung, ein Passen und Rechnen auf den Tag und die Stunde, weiter viel Haß und Rachsucht, auch ein nicht zu übersehendes politisches Moment, eine feindselige Stimmung gegen das Weltreich, kam in das alte Christentum hinein, als es die Eschatologie des Judentums übernahm. Doch dürfen wir freilich nicht übersehen, wieviel Weltüberwindung, Kraft und Widerstandsfähigkeit durch diesen Panzer der Eschatologie gegeben wurde.

6. **Der Auferstehungsglaube.** Jesus ist der Messias, und die Erscheinung in Herrlichkeit und Kraft, die man vom Messias erwartete, und die bei der irdischen Erscheinung Jesu sich noch nicht gezeigt hatte, wird sich bei seiner Wiederkunft kundtun. Aber warum ist denn gerade er der Messias, und warum darf seine Wiederkunft auf den Wolken des Himmels erwartet werden? Schon oben wurden wichtige Gedankenreihen aufgezeigt, die nach dieser Richtung hin lenkten: er hat Wunder verrichtet, und die Schriften weisen auf ihn, sein Leben und Wirken, Leiden und Sterben hin. Vervollständigt werden diese Überlegungen durch den Hinweis auf die Auferstehung Jesu: er ist von den Toten erweckt worden und weilt jetzt schon bei Gott in dem Herrlichkeitszustande, in dem er sich dereinst offenbaren wird. Die Auferstehung ist das Bindeglied, das von dem gekreuzigten Jesus zu dem Christus der Herrlichkeit hinüberführt. Über die ganz grundlegende Bedeutung, die die Auferstehung für das Bewußtsein der ältesten Jünger und damit für die ganze Kirchengründung hatte, haben wir bereits an andrer Stelle (S. 276–278) gesprochen. Hier handelt es sich darum, zu sehen, wie sich die Auferstehung in die Theologie und Apologetik des Urchristentums einfügt. Die Auferstehung ist freilich ihrem Wesen nach ein religiöses Erlebnis der Jünger und fällt als solches unter keine Theologie. Aber sie ist dennoch sehr bald in die schlichte Theologie der alten Gemeinde eingefügt worden. Man bewies mit ihr die Messianität Jesu. Er ist dennoch der Messias, denn Gott hat ihn zwar den Tod schmecken lassen, aber jetzt ist er nicht mehr im Reiche der Toten, sondern er ist auferstanden und weilt bei Gott. Der Beweis für diese Behauptung stand zunächst auf dem Glauben, den man den Aussagen seiner Jünger schenkte. Denn Jesus war nicht dem ganzen Volke erschienen, sondern nur den Jüngern, den von Gott vorher bestimmten Zeugen (Apgsch 10, 41). Sicher ist, daß die Menge der Volksgenossen die Erzählung von dem Auferweckten mit Unglauben hinnahm. Und wenn man nun in den ältesten Kreisen einen Tatsachenbeweis dafür anzutreten versuchte und die merkwürdige, im einzelnen wieder so stark auseinandergehende Erzählung von dem leeren Grabe in Umlauf setzte, die der Apologetik, und zwar nicht der allerältesten, entsprungen sein muß, so antworteten die Juden darauf: wenn das Grab leer war, so haben die Jünger den Leichnam gestohlen (Mt 28, 13. 15) oder, wie wir bei Tertullian, De spectaculis 30 erfahren: der Gärtner hat ihn beiseite gebracht, damit ihm sein Kohl nicht von den Besuchern des Grabes zertreten werde. Die Antwort darauf war dann die Erzählung von der Ver-

siegelung und Bewachung des Grabes und vom Betrug der Hierarchen (Mt 27, 62–66; 28, 11–15). Ein guter, der größte Teil der sogenannten Nacherzählungen in den Evangelien hat seinen Ursprung in antijüdischer Apologetik.

Zu den Berichten und Erzählungen fügte dann die alte Gemeinde noch den Schriftbeweis. Das erfahren wir aus Paulus, der an der bereits angeführten Stelle I Kor 15, 4 sagt, er habe in Korinth gepredigt, wie er es auch empfangen habe, daß der Herr begraben ward und daß er auferweckt ward am dritten Tage nach der Schrift. Als Stellen des AT.s, aus denen die Auferstehung bewiesen wurde, sehen wir Ps 16, 8–11 benutzt (Apgsch 2, 25–28; 13, 35), sowie das bekannte Wort Ps 110, 1 (Apgsch 2, 34 f.). Die Hauptstelle aber, mit der man beweisen konnte, daß Jesus gerade am dritten Tage auferstand, muß Hos 6, 2 gewesen sein, das freilich nirgends ausdrücklich angeführt wird: Er macht uns lebendig nach zwei Tagen, er wird uns am dritten Tage aufrichten, daß wir vor ihm leben werden. Auch wurden die drei Tage, die Jonas im Leibe des Fisches weilte, allegorisch auf den Hadesaufenthalt Jesu gedeutet (Mt 12, 40). Der Glauben, Jesus sei am dritten Tage oder (wie mit eng verwandter, aber doch auch wieder abweichender Vorstellung gesagt wurde) „nach drei Tagen" von den Toten auferstanden – vgl. Mk 8, 31; 9, 31; 10, 34; Mt 12, 40 – ist selbstverständlich nicht der Hosea-Stelle entsprossen. Schwerlich auch haben wir bei der Entstehung dieses Glaubens Einfluß synkretistischer Kulte zu erkennen (des Osiris Wiederfindung, des Attis Neubelebung fand am dritten Tage oder nach drei Tagen statt). Sondern im alten Christentum und in den Mysterien liegt wohl die gleiche volkstümliche Vorstellungsweise zugrunde, die sich auch anderwärts bezeugt findet, nämlich die, daß die Seele sich drei Tage in der Nähe des Leibes aufhalte, und daß, wenn eine Wiederbelebung eintreten solle, sie innerhalb von drei Tagen erfolgen müsse.

7. Die Anfänge der Christologie. Der Glaube, daß Jesus der Messias sei, die Verkündigung, daß er von den Toten auferstanden und schon jetzt in der Herrlichkeit Gottes throne, hat auch eine veränderte Anschauung vom Wesen des irdischen Jesus zur Folge gehabt. Das Geschlecht nach dem Tode Jesu hat bereits alles erdenkliche Hohe von ihm ausgesagt, und ein Teil dieser Aussagen ist schon in den Urkreisen gemacht worden, von solchen, die Jesus gekannt und gesehen hatten. Bereits in der vorpaulinischen Gemeinde hat man die Grundlagen zur kirchlichen Christologie gelegt, und auf verschiedenen Wegen hat man versucht, dem Geheimnis seiner Person und Größe nahezukommen. In diesem Bestreben haben sich die ältesten Kreise gern der Vorstellungen und Erwartungen bedient, die ihnen die Messiastheologie ihres Volkes darbot.

Wenn Jesus der Messias sein sollte, dann durfte er nicht in Nazareth geboren sein, sondern er mußte in Bethlehem zur Welt gekommen sein. Über diesen Glaubenssatz des alten Judenchristentums und die daraus entsprungenen Erzählungen haben wir schon oben S. 293 gesprochen. Weiter: wenn Jesus der Messias war, durfte er auch nicht aus einer beliebigen

schlichten Familie herstammen, sondern er mußte ein Sproß aus Davids Königshause sein (oben S. 191). Für die ältesten Kreise war es eine sichere Tatsache: geboren als Davids Nachkomme dem Fleische nach (Röm 1,3), und eine in ihrer Art gelehrte theologische Arbeit hat die Stammbäume Mt 1 und Lk 3 zusammengestellt, zwei Genealogien, die voneinander unabhängig sind, weil sie bereits in ihren Anfängen, den Gliedern, die unmittelbar auf David folgen, auseinandergehen. Die Davidssohnschaft schloß für die alten Judenchristen noch die volle Menschheit Jesu ein. Die Anschauung, daß Jesus der Sohn der Jungfrau und des heiligen Geistes gewesen sei, ist sicher nicht ihren Kreisen entsprungen, und wo sie die Bezeichnung: Sohn Gottes für ihn gebrauchten, da bedeutete sie ihnen zunächst nur den von Gott Erwählten und Geliebten. Aber die Polemik der späteren Heidenkirche, die den Judenchristen vorwirft, sie hielten Jesus für einen bloßen Menschen, ist doch nur bedingt richtig, nämlich, wenn man die judenchristliche Anschauung am Dogma der späteren Kirche mißt. Schon die ältesten Kreise hatten eine entwickeltere Christologie, die weit über den Messias aus Davids Stamm hinausführte. Zunächst einmal wurde das Wunderbare an der Person Jesu, die unerklärliche Gewalt seiner Worte, der ganze ungeheure Ernst und die Wucht seines Auftretens, auch die Wunder, die er verrichtete, damit erklärt, daß er mit dem heiligen Geiste begabt war. Das älteste Evangelium (Mk 1, 10 f.), dem die beiden anderen folgen, erzählt, daß bei der Taufe der Geist auf Jesus herabkam. Sehr altertümlich sagt auch die Apgsch, daß Gott Jesus von Nazareth mit heiligem Geiste und mit Kraft gesalbt habe, daß Gott mit ihm war und er deswegen wohltun und heilen konnte (10, 38). Weil Jesus den Geist hat, deswegen lehrt er wie einer, der Vollmacht, Auftrag (ἐξουσία) von Gott her hat (Mk 1, 22), und wer Jesu Wirken lästert, wer da sagt, er habe einen Dämon in sich, der lästert gegen den heiligen Geist (Mk 3, 29 f.). In diesen und andern Worten der Synoptiker erhalten wir nicht nur einen Aufschluß über Jesu eigenes Selbstbewußtsein, sondern auch über den Glauben der ältesten Gemeinde: er ist ein Mensch, aber ein Mann Gottes, erfüllt von der Kraft des heiligen Gottesgeistes, der sich auf ihn herabgelassen und mit ihm verbunden hat.

Soweit ist in der allerersten, der vorpaulinischen Christologie einigermaßen klar zu sehen. Aber die Christologie der Urkreise ist bei diesem Glauben und dieser Deutung der Person Jesu nicht stehengeblieben. An diesem Punkte indessen erheben sich sehr schwere Fragen, deren befriedigende Lösung noch keineswegs gelungen ist. Die Probleme mögen hier wenigstens in Kürze angedeutet werden. Daß Jesus sich als den Menschensohn im Sinne des Messias bezeichnet hat, kann als sicher gelten (vgl. oben S. 266 – 268), in der Redequelle, wie auch bei Mk finden wir den Namen. Indem die Gemeinde ihn weitergab, und indem die Überlieferung ihn sicher auch an Stellen hineinbrachte, wo er ursprünglich nicht gestanden hatte, eigneten die ältesten Kreise sich diese Bezeichnung an. Der Menschensohn stammt aus der Apokalyptik, und er bezeichnet ein himmlisches Wesen, einen Messias von andrer Höhenlage als den Davidssohn und den mit

dem Geiste ausgestatteten Geliebten und Erwählten. Eigentlich ist der Menschensohn, wie ihn Henoch sieht (48, 6 f.), auch präexistent. Indem die Urgemeinde, oder doch gewisse Kreise in ihr, diesen Namen für Jesus verwendeten, bekannten sie sich zu Jesus als einem überirdischen Messias. Die Bahn zur „pneumatischen" Christologie, wie wir sie dann bei Paulus deutlich erkennen, ist hier bereits beschritten.

Und hat nicht schon die Urgemeinde den erhöhten Jesus göttlich verehrt, ihm kultische Anbetung dargebracht? Hier können wir leider sehr wenig erkennen. Die Sache liegt so, daß für Paulus und seine Gemeinden die Anbetung des göttlichen Verehrten vollständig sicher und klar ist. Durch den Würdenamen: Κύριος wird er als von göttlicher Art bezeichnet, und seiner Machtstellung der Gemeinde gegenüber wird durch diesen Namen Ausdruck gegeben. Hat nun schon die Urgemeinde den Erhöhten so angesehen, oder ist diese Bezeichnung Κύριος und der dazu gehörende Kult erst in der antiochenischen Gemeinde aufgekommen? Das ist die schwere Frage, die noch nicht sicher gelöst ist. Aber sehr wohl möglich ist es zum mindesten, daß schon die Urgemeinde den Schritt getan hat; der Gebetsruf marana tha = unser Herr, komme, zeigt, daß schon auf aramäischem, also wohl urchristlichem, vorpaulinischem Boden Jesus als der Herr bezeichnet worden ist. Dazu würde auch die sehr altertümliche Anschauungs- und Redeweise passen, die Apgsch 2, 36 vorliegt: durch die Erhöhung hat Gott Jesus zum Herrn und Christus gemacht; vorher war er nur ein Prophet, ein von Gott beglaubigter und ausgerüsteter Mensch, jetzt ist er in die göttliche Sphäre erhoben.

Zweites Kapitel: Paulus und die Heidenmission

§ 61. Paulus bis zum Apostelkonzil

1. Die Gemeinde von Antiochia. Wenige Jahre nach dem Tode Jesu war das Christentum, von unbekannten Hellenisten getragen, nach Antiochia gekommen, und dort, in der syrischen Hauptstadt, war eine Gemeinde entstanden, die aus Juden und Heiden gemischt war (vgl. oben S. 280). Die weitere Entwicklung, der Übergang des Christentums zur heidnischen Bevölkerung des römischen Reiches geht von der überaus wichtigen Gemeinde in Antiochia aus; im Zusammenhange mit ihr hat Paulus lange Jahre hindurch gestanden, er ist aus der Arbeit in ihrem Kreise zur Arbeit auf dem Felde seiner größeren Mission hinausgewachsen. Bei dieser sehr deutlich erkennbaren hohen Bedeutung, die Antiochia für die Geschichte des Christentums im apostolischen Zeitalter hat, würden wir sehr gern Näheres über die Gemeinde dort erfahren. Leider läßt uns die Überlieferung hier wieder sehr im Stiche. So kostbar die Nachrichten sind, die die Apostelgeschichte aus der ältesten antiochenischen Gemeinde erhalten hat (11, 19–30; 13, 1–3), so kurz sind sie leider, vor allem sagen sie gar nichts über das innere Leben der Gemeinde. Paulus erwähnt Antiochia und Syrien nur je einmal (Gal 2, 11; 1, 21) und gibt gar keinen

Einblick in die inneren Verhältnisse der Gemeinde. Und doch muß das Christentum, als es in Antiochia Fuß faßte, allerlei wichtige Änderungen erfahren haben. Daß jetzt hellenistische Juden und geborene Heiden in einer Gemeinde sich zusammenschlossen, ist eine Tatsache von ungemeiner Bedeutung. In der Frömmigkeit, im Kult, im Christusglauben, in der Theologie sind damals ganz sicher Verschiebungen und Weiterentwicklungen eingetreten; auf dem Wege vom Urkreis zu der paulinischen Religion, wie sie uns die Briefe des Paulus zeigen, ist Antiochia das Übergangs- und Verbindungsglied. Und es ist für die wissenschaftliche Erforschung des Urchristentums eine sehr schmerzliche Lücke, daß in der Überlieferung die Gemeinde von Antiochia nur in so schwachen Umrissen erscheint.

In den Kreis der antiochenischen Gemeinde ist bald nach ihrer Entstehung Paulus eingetreten, es muß um das Jahr 35 gewesen sein. Im Laufe von etwa 15 Jahren wuchs er, der anfangs eine bescheidene Stellung in der Gemeinde eingenommen hatte, zu der Größe hinauf, die ihm neben Barnabas die Führerschaft in der jungen syrischen Kirche sicherte.

2. Die Quellen der Paulusforschung. Von diesem Zeitpunkte an, dem Jahre 49 etwa, wo die sogenannten Reisen des Paulus beginnen, sind wir auch imstande, ein Stück seines Lebens, rund sieben Jahre, genauer zu übersehen. Was vorher liegt, ist sehr ins Dunkel gehüllt, und ein Leben des Paulus zu schreiben, ist ebenso unmöglich, wie ein Leben Jesu zu verfassen. Doch die Persönlichkeit des Paulus steht deutlicher vor uns als irgendeine andre im Kreise des ältesten Christentums und überhaupt in der ganzen Zeit bis 150. Das liegt vor allem daran, daß wir über ihn umfangreiche erstwertige Quellen, von ihm selber herrührend, haben, seine Briefe. Über sie ist oben (§ 20) schon gehandelt worden. Als zweite Quelle besitzen wir die Apostelgeschichte und in ihr gerade wieder für gewisse Abschnitte des Lebens und der Wirksamkeit Pauli den Wir-Bericht (S. 125. 127). Was wir sonst noch an Überlieferung über den Apostel außerhalb des NT.s besitzen, ist wenig und von zweifelhaftem Werte. Ich nenne die Kunde von seiner Geburt zu Gischala in Galiläa, von seiner Reise nach Spanien, von seinem Martyrium zu Rom und seinem Grabe. Immerhin kann mit dem vorhandenen Material die Aufgabe gelöst werden, ein Bild des Paulus, seiner Persönlichkeit und seiner Bedeutung zu zeichnen.

3. Abstammung und Jugend. Paulus war von rein jüdischer Abstammung, wie er selber mehrfach betont. Und zwar war er ein Hebräer, der Sohn von Hebräern, d. h. seine Familie rechnete sich nicht zu den hellenistischen, also griechisch redenden Juden der Diaspora, sondern zu dem aramäisch redenden Teile des jüdischen Volkes (vgl. über diesen Unterschied oben S. 175). Seine Familie gehörte weiter zur Pharisäersekte, und in den strengen Überlieferungen der Pharisäer wuchs er auf. Die Familie des Paulus, die so großen Wert auf ihre Zugehörigkeit zu Abrahams Volke legte, wußte auch den Stamm anzugeben, dem sie angehörte: sie rechnete sich zu Benjamin. Alle diese Angaben macht uns Paulus selber II Kor 11, 22; Röm 11, 1; Phil 3, 5, auch Gal 1, 14. Anderes und Wich-

tiges fügt die Apgsch hinzu. Vor allem gibt sie den Namen der Stadt an, in der Paulus geboren wurde: Tarsus (9, 11; 21, 39; 22, 3), eine alte Stadt in Kilikien und die Hauptstadt der römischen Provinz dieses Namens, an berühmter Völkerstraße gelegen, die über den Tauruspaß, die sogenannten kilikischen Tore, Kleinasien mit Syrien verband. Nach ausdrücklichem Zeugnis Strabons (XIV 5, 13, vgl. überhaupt 5, 11 – 14) war die Stadt Tarsus nicht nur durch den Gewerbefleiß ihrer Bewohner und durch den Handel berühmt, sondern auch durch die Pflege der Wissenschaften: selbst Athen und Alexandrien und jeder andre Ort, den man nennen könne und wo es Schulen und Philosophen gäbe, werde von Tarsus übertroffen. Besonders die stoische Philosophie fand eifrige Pflege zu Tarsus. – Die Bewohner der Stadt waren Orientalen und Griechen. Die Griechen hatte die Seleukidenherrschaft in größerer Zahl nach Tarsus gebracht. Unter den Orientalen waren neben den Einheimischen (Semiten) zahlreich Syrer und Juden anzutreffen.

Zu der jüdischen Bevölkerung von Tarsus gehörte auch die Familie des Paulus. Sie kann unmöglich zu den niederen Bevölkerungsschichten gezählt haben, da sie das tarsische und das römische Bürgerrecht besaß (Apgsch 21, 39; 16, 37 ff.; 22, 23 – 29 und überhaupt alles von 23, 10 an). Von der Jugend des Paulus, die er im Elternhause zu Tarsus verbrachte, wissen wir nichts, kennen nicht den Namen von Vater und Mutter, Zahl und Namen der Geschwister. Nur Apgsch 23, 16 wird ein Schwestersohn des Apostels in Jerusalem erwähnt. Wir wissen auch nicht, wann Paulus geboren wurde, doch wird er jünger als Jesus gewesen sein („Jüngling" Apgsch 7, 58), um 10 n. Chr. mag er geboren sein.

Obwohl sich Paulus rühmt, Hebräer von Hebräern zu sein und nicht zu den Hellenisten zu gehören, auf die die strengeren Volksgenossen wohl immer mit einer gewissen Geringschätzung und einem Mißtrauen hinabsahen, so ist doch klar, daß er zur außerjüdischen Welt, zum Hellenismus seiner Zeit, ein ganz anderes Verhältnis hatte als etwa Jesus und Petrus oder als die Rabbinen und Schulhäupter der Pharisäer in Jerusalem. Bürger einer hellenistischen Stadt und Bürger auch des römischen Weltreiches ist Paulus von Jugend an gewesen. Und seine Briefe vor allem zeigen, daß er die Weltsprache der Zeit, das hellenistische Griechisch, vollkommen beherrschte. Er muß von Jugend an zweisprachig gewesen sein. Die Briefe zeigen auch weiter, über die Sprache hinaus, in Stil und Rhetorik, Begriffen, Anschauungen und Denken einen starken Einfluß des Hellenismus, wobei freilich noch nicht aufgehellt ist, wieweit Paulus etwa in seiner Jugend einen richtigen griechischen Unterricht (beim Grammatiker und beim Rhetoren) genossen hat. Aber wenn man sich freilich überlegt, daß die Briefe in ihrer Gedankenfülle, in ihrer trotz aller Unebenheiten doch unverkennbaren Stilgewandtheit, in ihrer Gesamtanlage und Disposition eine nicht unbedeutende formale Bildung voraussetzen, so kommt man ohne die Annahme, Paulus habe ein gewisses Maß von griechischem Schulunterricht genossen, schwer aus.

Paulus war nicht nur zweisprachig, er hatte auch zwei Namen.

Den einen kennen wir nur aus der Apgsch: Saul. So nannte ihn seine Familie, so nannte man ihn in volksverwandter „hebräischer" Umgebung. Den andern Namen: Paulus gebraucht der Apostel selber in seinen Briefen ausschließlich zu seiner Selbstbezeichnung, und auch die Apgsch nennt ihn so von 13, 9 ab. Es ist ein bekanntes römisches Kognomen, berühmt vor allem durch die Glieder der gens Aemilia, die ihn trugen. Paulus muß als römischer Bürger drei Namen gehabt haben, von denen wir zwei nicht kennen. Ganz abgesehen von dem römischen Bürgerrechte des Paulus und der dadurch bedingten Notwendigkeit, lateinische (oder griechische) Namen zu tragen, ist es eine auch sonst bezeugte Sitte der Zeit, daß die Orientalen sich außer ihrem einheimischen, barbarischen Namen noch einen zweiten, und zwar oft klangähnlichen griechischen oder lateinischen Namen beilegten oder daß er ihnen beigelegt wurde. In ihrem Verkehr nach außen hin, bei ihrer Stellung in der Kulturwelt wurde dann dieser Name gebraucht. Die beiden Namen Saul (Saulus) und Paulus sind natürlich nicht ohne Beziehung aufeinander gewählt, vgl. noch den Josef=Justus (Apgsch 1, 23) und Kepha=Petrus, wo der griechische Name Übersetzung des aramäischen ist.

Schon in jugendlichem Alter, in seiner Heimat, muß Paulus in seinem pharisäischen Elternhause die Anfänge der Gesetzeskunde und der pharisäischen Überlieferung gelernt haben. Bereits in jungen Jahren aber kam er nach Jerusalem, der Hochschule pharisäischer Schriftgelehrsamkeit. Apgsch 22, 3 wird uns das überliefert zugleich mit dem Namen des Lehrers, den Paulus hörte: Gamaliel. Dieser Gamaliel ist der auch Apgsch 5, 34 genannte Gamaliel „der Alte" (im Unterschiede von dem jüngeren Gamaliel, der 90 – 110 wirkte). Er war eine der berühmten Größen pharisäischer Schriftgelehrsamkeit. Bei ihm also hat Paulus studiert, und zwar Theologie und Jus; so etwa würden wir, auf unsere Verhältnisse übertragen, dasjenige bezeichnen, was Paulus in Jerusalem trieb, der nicht wie Jesus als ein Laie groß geworden ist, sondern die höchste Bildung seines Volkes, wenn es auch nur die rabbinische war, genossen hat.

Alle Tätigkeit des Schriftgelehrten, das Lehren wie das Richten, sollte unentgeltlich sein. Darum mußten die Rabbinen entweder von Hause aus wohlhabend sein, oder sie mußten neben ihrer Schriftgelehrsamkeit noch ein Handwerk oder Gewerbe betreiben. Paulus hat noch als Apostel des Christentums mit Genugtuung von sich gerühmt, daß er das Evangelium umsonst biete, daß er von seiner Hände Arbeit lebe (I Thess 2, 9; I Kor 4, 12; 9, 6—18; II Kor 11, 7 – 11). Worin aber seine Beschäftigung bestand, sagt er nicht, die Apostelgeschichte teilt indes gelegentlich mit, was sein Handwerk war: Zeltmacherei (σκηνοποιός Apgsch 18, 3). Was die σκηνοποιία genauer für ein Handwerk war, wissen wir aber nicht: wohl eher Zeltschneiderei als Zeltweberei; und vielleicht war der Stoff, in dem Paulus arbeitete, nicht grobes, wasserdichtes Tuch, sondern Leder.

In Jerusalem kam Paulus zum ersten Male in unmittelbare, aber feindliche Berührung mit den Christen. Bei der Darstellung des Prozesses und der Hinrichtung des Stephanus flicht die Apostelgeschichte den Namen des jungen Saulus zum ersten Male in ihren Bericht ein (7, 58; 8, 1),

und an der Verfolgung, die damals über die Jüngergemeinde losbrach, nahm Paulus tätigen Anteil (8, 3; 9, 1 f., vgl. auch 22, 4 f.; 26, 11 f.). Zu den Angaben der Apostelgeschichte tritt das ausdrückliche Zeugnis des Apostels selber hinzu (vgl. Gal 1, 13; I Kor 15, 9; Phil 3, 6).

4. Die Bekehrung. Als Paulus, um die Christen zu verfolgen, das eigentlich jüdische Land verließ und nach Damaskus zog, da gefiel es Gott, „seinen Sohn in mir zu offenbaren". Mit diesen sehr kurzen Worten (Gal 1, 15) beschreibt Paulus das grundlegende Ereignis seiner Bekehrung, und die Angaben zweier anderer Stellen (I Kor 15, 8; 9, 1) sind leider ebenso kurz. In die Lücke tritt indes einigermaßen die Apostelgeschichte, die in dreifacher Wiederholung (9, 1 – 19; 22, 6 – 16; 26, 12 – 18) einen Bericht gibt, dessen Einzelheiten zwar keineswegs miteinander übereinstimmen, der auch deutliche Spuren von Stilisierung zeigt, dessen Kern aber doch in sich geschlossen scheint und der auch nicht im Widerspruch mit dem steht, was Paulus selber andeutet. Danach hätte Paulus einen strahlenden Lichtglanz, also keine bestimmte deutliche Gestalt, gesehen und eine Stimme gehört, der er entnehmen konnte und mußte, daß der Feind, den er haßte und verfolgte, aus dem blendenden himmlischen Strahlenglanze zu ihm spreche. Damit muß für sein Bewußtsein augenblicklich auch gesetzt gewesen sein, daß dieser gekreuzigte Jesus eben nicht in der Finsternis der Totenwelt, gar in Schmach und Strafe des Hades weile, sondern daß er, zu Gott erhöht, nun im Himmel throne und somit nach seinem schimpflichen Tode gerechtfertigt sei.

Was nun das Wesen der Erscheinung, die Paulus hatte, betrifft, so ist das schon oben (S. 278) Ausgeführte auch hier zu beachten. Sicher ist, daß Jesus dem Apostel nicht in fleischlicher Gestalt und leiblicher Wirklichkeit erschienen ist. Dagegen spricht schon das Zeugnis von Psychologie und Geschichte der Religion bis in unsere Tage, die die Visionen als eine Begleiterscheinung religiösen Lebens zu allen Zeiten verzeichnet. Es spricht weiter dagegen die Anschauung des Paulus selber, der keine Auferstehung des Fleisches kennt und es offen ausspricht, daß Fleisch und Blut Gottes Reich nicht erben können. Nach seiner Anschauung hat der himmlische Herr, wie überhaupt alle Verklärten, einen himmlischen, pneumatischen Leib, den irdisches Auge gar nicht sehen kann. Nur in der Verzückung, der Ekstase ἐν πνεύματι, werden die himmlischen Personen und Dinge dem Menschen sichtbar. Nicht unbeachtet darf endlich bleiben, daß Paulus auch später, nach seinem Erlebnis von Damaskus, gelegentlich, wenn auch selten, Visionen gehabt hat, von denen er eine II Kor 12, 1 – 4 schildert. Ganz selbstverständlich aber ist, daß die Vision für ihn, den antiken Menschen, eine objektive Wirklichkeit war: es war ihm über jeden Zweifel hinaus sicher, daß er den Herrn Christus im himmlischen Strahlenglanze gesehen habe.

Wenn nun aber das Erlebnis des Paulus vor Damaskus eine Vision war, dann muß sie auch ihre seelischen Vermittlungen gehabt haben. In dieser Frage wird ein schweres Problem gestellt, das eigentlich nur ausgesprochen und hingestellt werden kann, das aber niemals lösbar sein

wird, weil wir den Seelenzustand des unbekehrten Paulus so gut wie gar nicht kennen. Man kann nur an einiges erinnern. Paulus war vor seiner Bekehrung ganz und gar kein erlöstes und glückliches Gotteskind; ergreifend hat er Röm 7 den Zustand des Menschen geschildert, der sich unter dem Gesetze abquält, um zur Gerechtigkeit zu kommen, und dem das Gesetz immer wieder die Veranlassung wird, in Sünde zu fallen. So war ihm die Religion seiner Väter und der pharisäische Gesetzeseifer vollständig ungenügend. Paulus hat weiter selbstverständlich davon gewußt, daß die Führer der von ihm verfolgten Christen, die Apostel, sich rühmten, den Auferstandenen gesehen zu haben. Er muß auch von dem Ernste, dem Bekennermute und der Freudigkeit, von dem reinen Wandel der Christen, wennschon widerstrebend, ergriffen worden sein. Körperlich mag er für visionäre Erlebnisse veranlagt gewesen sein. Möglich ist auch, daß er, der doch in der Zeit der Passion Jesu in Jerusalem weilte, Jesus selber in seinen letzten Jerusalemer Tagen sah, und in der dunklen Tiefe seines damals noch feindlichen Herzens einen starken Eindruck von dem Hohen empfing. II Kor 5, 16 kann vielleicht auf ein leibliches Sehen Jesu gedeutet werden.

Aber auch wenn wir mit dem seelischen Vorleben des Paulus viel genauer Bescheid wüßten, könnten wir selbstverständlich niemals sein Erlebnis sauber aufrechnen oder gar beweisen, daß und wie es kommen mußte. Denn die Seele eines Menschen ist — eine fast platte Wahrheit — ein unergründliches Ding, und es muß bei dem Großen, hier dem Propheten und Manne Gottes, immer etwas Irrationales, Unfaßbares und Unmeßbares in Rechnung gesetzt werden, die unmittelbare Berührung mit einer andern Welt, religiös ausgedrückt: die Offenbarung Gottes. Diese Berührung mit dem Unendlichen und Ewigen hat, wenn einer, so auch Paulus erlebt, und eine Begleiterscheinung seiner inneren Erlebnisse ist die Vision vor Damaskus gewesen. Er hat sie nach seinen eigenen Andeutungen als etwas ganz Plötzliches und Unvermitteltes erfahren, sicher mit Schauder und Schrecken, der erst dann in seliger Freude sich löste.

5. Die Anfänge der Mission. Von der Zeit nach der Bekehrung des Apostels bei Damaskus bis zum sogenannten Apostelkonzil sind wir außerordentlich schlecht unterrichtet. Nur wenige dürftige Nachrichten stehen uns zu Gebote. Paulus sagt, er habe nach seiner Bekehrung nicht Jerusalem und die Urapostel dort aufgesucht, sondern er sei nach Arabien gegangen (Gal 1, 17). Unter Arabien haben wir sicher nicht die von Damaskus weit entfernte arabische Halbinsel zu denken, sondern im zeitgenössischen Namengebrauche beginnt Arabien, das Reich der Nabatäer, gleich südöstlich von Damaskus, und in dieser Stadt selber ist ein „Ethnarch" des Nabatäerkönigs (II Kor 11, 32). In jenen einsamen dünnbevölkerten Landstrichen des an die Dekapolis und an Cölesyrien anstoßenden Arabien hat Paulus schwerlich irgendwelche Mission getrieben, sondern er mag sich dorthin von den Menschen, von den Kreisen, in denen er bisher stand, auf eine Weile zurückgezogen haben. Nach dem wohl nicht als lang anzusetzenden Aufenthalte in Arabien kehrte er nach Damaskus zurück,

wohin ihn die Apostelgeschichte unmittelbar nach der Bekehrung gehen läßt, ohne den Aufenthalt in Arabien zu erwähnen (9, 8). In Damaskus gewann er Anschluß an die Christen und begann in den Synagogen der judenreichen Stadt von Jesus zu predigen. Einem Ausbruch jüdischen Zornes entging er mit knapper Not durch Freundeshilfe (Apgsch 9, 23–25, vgl. II Kor 11, 32 f.) und begab sich dann zu kurzem Besuche in großer Heimlichkeit nach Jerusalem (Gal 1, 15 f., 22; die Angaben von Apgsch 9, 26–30 sind nach den feierlichen Versicherungen des Apostels selber in Gal 1 richtigzustellen). Dieser Besuch des Paulus in Jerusalem fällt drei Jahre nach seiner Bekehrung (Gal 1, 18), so daß also sein Aufenthalt in Arabien und der in Damaskus zusammen etwa drei Jahre ausmachen. Von diesem Zeitraum wird der bei weitem größere Teil auf Damaskus fallen. Als Paulus von Jerusalem wegging, begab er sich in „die Gegenden von Syrien und Kilikien" (Gal 1, 21, vgl. Apgsch 9, 30; 11, 25). In Kilikien lag seine Heimatstadt Tarsus, in Syrien war in der Hauptstadt Antiochia die erste aus Heiden und Juden gemischte Gemeinde von Christusgläubigen entstanden (S. 280). In den Kreis dieser Gemeinde trat Paulus, von dem älteren angesehenen Barnabas eingeführt. Vierzehn Jahre lang währte der Aufenthalt in Syrien und Kilikien (Gal 2, 1). An seinem Abschluß steht das sogenannte Apostelkonzil, nach Apgsch 13 f. auch die sogenannte erste Missionsreise des Paulus und Barnabas, die aber vermutlich hinter das Apostelkonzil zu setzen ist, weil Paulus sie Gal 1 nicht erwähnt. Von der Bekehrung an gerechnet, umfaßt also dieser erste Abschnitt im Leben und in der Wirksamkeit des Apostels siebzehn Jahre, eine lange Zeitspanne, von der wir, wie gezeigt, sehr wenig wissen. Paulus hat sich damals in verhältnismäßig engen Grenzen gehalten, hat auch noch stark im Schatten älterer Missionare, vor allem des Barnabas, gestanden. Unter Juden und Heiden hat er in jenen Jahren verkündet, und je länger je mehr muß ihm sein Beruf, der Apostel der Heiden zu sein, in jenen Jahren aufgegangen sein.

§ 62. Die Zeit der großen Mission

1. Dauer und Umfang. In das Jahr 48/49 etwa fällt das Apostelkonzil, und es bildet im Leben und in der Wirksamkeit des Paulus einen tieferen Einschnitt. Nach ihm beginnt die erweiterte Tätigkeit des Apostels, die eine Reihe der Ostprovinzen des römischen Reiches umfaßte und durch etwa $6^1/_2$–7 Jahre währte. In Galatien, Makedonien, Achaja, Asia hat Paulus damals missioniert. Nach dem bequemen und brauchbaren Schema, das die Apostelgeschichte bietet, sind wir gewohnt, von den drei Reisen des Paulus zu reden, die jeweils in Antiochia beginnen und ihn wieder dorthin zurückführen. Besser ist es freilich, sich die Anschauung zu bilden, daß Paulus von dem angegebenen Zeitpunkte an ein großes Wanderleben geführt habe, das ihn in die genannten Provinzen geführt hat. Das Band, das ihn mit Antiochia verknüpfte, scheint nach dem Gal 2, 11–21 erzählten Vorfalle ziemlich lose gewesen zu sein.

Die $6^{1}/_{2} - 7$ Jahre der großen Mission sind natürlich die hohe, reichste Zeit im Werke des Paulus, und diese paar Jahre sind der einzige Abschnitt seines Lebens, den wir einigermaßen deutlich überblicken. In diese Zeit hinein fällt auch der größere Teil seiner Briefe, vor allem die vier wichtigen Schreiben, Gal, I und II Kor, Röm, sind in diesem Zeitraum verfaßt, und die Angaben der Apgsch werden für diesen Abschnitt im Leben des Paulus viel reicher als für die siebzehn Jahre zwischen Bekehrung und dem Beginn der großen Mission. Aber trotzdem bleiben noch reichlich genug Rätsel und Dunkelheiten für die Forschung zurück. Ich will hier nur hinweisen auf die für uns doch sehr unklaren Ereignisse, die zwischen I Kor und II Kor sich abgespielt haben müssen: Zwischenreise, Zwischenbrief, Sendung von Timotheus und Titus, Beleidigung des Paulus u. a.; weiter kann der Abbruch der Wirksamkeit des Paulus in Ephesus nicht so harmlos gewesen sein, wie Apgsch 19 ihn schildert, sondern Paulus muß in Asien ganz große Gefahr erduldet haben, wie I Kor 15, 32 (noch in Ephesus geschrieben) und vor allem II Korr 1, 8, wohl auch Röm 16, 3 f. 7 beweisen; wie wenig wissen wir überhaupt von der langen Wirksamkeit des Paulus in Ephesus; von der langen Reihe der Fährlichkeiten und Plagen, die Paulus II Kor 11, 24—33 aufzählt, können wir nur einen kleinen Teil aus den älteren Briefen und der Apgsch belegen, die Mehrzahl seiner Anspielungen bleibt uns dunkel; wir wissen auch nicht, wann er in Illyricum war Röm 15, 19 u. a. m.

2. Die erste Reise. Schon vorhin wurde darauf hingewiesen, daß die sicher nicht lange währende sogenannte erste Reise des Paulus, die Apgsch 13 f. berichtet wird, nicht vor, sondern hinter das Apostelkonzil fällt, von dem die Apgsch erst in Kap. 15 erzählt.

Der Bericht der Apgsch beginnt in 13, 1—3 mit einer wertvollen, sehr altertümlich anmutenden Überlieferung, die erkennen läßt, daß der Plan, Missionare von Antiochia aus zu entsenden, in der Gemeinde und seitens der Führenden bereits erwogen wurde, und die dann weiter erzählt, wie auf Weisung des Geistes Barnabas und Paulus hinausgesandt werden. Johannes Markus begleitet sie als jüngerer, dienender Gefährte. Das nächste und vielleicht auch das Hauptziel der Reise ist Cypern, des Barnabas Heimat (Apgsch 4, 36); die Insel wird von Salamis bis Paphos durchzogen, mit Erfolg verkünden die zwei Apostel in den Synagogen der Juden. Von Paphos aus erfolgt die Weiterfahrt an die Südküste Kleinasiens und geht dann über Perge in Pamphylien nördlich bis zum pisidischen Antiochia, einer Stadt Lykaoniens, die nahe an der pisidischen Grenze gelegen war. Hierauf bogen die Apostel nach Südosten ab und suchten der Reihe nach noch die lykaonischen Städte: Ikonium, Lystra, Derbe auf. Der Rückweg war der gleiche, wie der Hinweg, in Perge, das auf dem Hinwege nur durchschritten worden war, hielten sie sich diesmal etwas länger auf, um zu missionieren, in Attalia stiegen sie zu Schiff und fuhren geradenwegs, ohne Cypern zu berühren, nach Antiochia zurück. Der sehr knappe Bericht, den das Stationenverzeichnis der Apgsch gibt, wird von ihr noch mit allerlei Einzelheiten,

zum Teil sehr anschaulich erzählt, ausgefüllt. Sie sind aber von recht verschiedenem Werte.

Von dieser Reise des Paulus und den auf ihr gegründeten Gemeinden ist nach weitverbreiteter wissenschaftlicher Anschauung in den Briefen des Apostels selber keine Spur erhalten. Einer andern, ebenfalls stark vertretenen Auffassung gemäß sind die Gemeinden, an die der Gal-Brief sich richtet, in den Städten der ersten Reise, also im pisidischen Antiochia, in Ikonium, Lystra, Derbe, zu suchen. Der Streit nach der Deutung von „Galatien" und „Galater" in Gal 1, 2 und 3, 1 kann mit Sicherheit nicht entschieden werden, und die „nordgalatische" und „südgalatische" Hypothese stehen einander mit ziemlich gleichen und guten Gründen entgegen (vgl. auch oben S. 71). Doch scheinen mir die zu überwiegen, die zugunsten der südgalatischen Hypothese angeführt werden, und die Gemeinden des Galaterbriefes sind wohl mit etwas größerer Wahrscheinlichkeit im Süden der römischen Provinz Galatien, d. h. eben in den lykaonischen Städten der ersten Reise zu suchen.

3. Die zweite Reise. Als Paulus nach dem syrischen Antiochia zurückgekehrt war, blieb er einige Zeit dort (Apgsch 14, 28). In diesen Zwischenaufenthalt fällt wohl der Gal 2, 11 – 21 berichtete Zusammenstoß mit Petrus, Barnabas und den Judenchristen von Antiochia, der zu einem Bruche zwischen Paulus und Barnabas führte, vielleicht auch Paulus dem judenchristlichen Teile der antiochenischen Gemeinde dauernd entfremdete. Er ist von da an nur noch ganz kurz und vorübergehend in Antiochia gewesen, und als er sich jetzt zu neuer Missionsfahrt anschickte, ging nicht Barnabas mit ihm, sondern Silvanus (Silas), ein Hellenist, der von Jerusalem nach Antiochia gekommen war. Den Bericht über die sogenannte zweite Reise bringt die Apgsch 15, 36 – 18, 22.

Der Weg führte zu Lande über die kilikischen Tore, den bekannten Paßübergang über den Taurus, in die südgalatischen (lykaonischen) Städte der ersten Reise, also nach Derbe, Lystra, Ikonium. Von Lystra ab wurde Timotheus mitgenommen, ein junger einheimischer Christ, Sohn einer Jüdin und eines Heiden, der von da an ein steter und der treueste Mitarbeiter des Paulus wurde. Von Lykaonien ab führt der Bericht der Apgsch den Paulus und seine Begleiter in fliegender Eile durch Kleinasien hindurch bis an die Nordwestecke dieses weiten Gebietes, nach Troas. Sie durchzogen Phrygien, die Landschaft Galatien, streiften Mysien, um nach Bithynien zu gehen, änderten aber rasch die Richtung nach der entgegengesetzten Seite und kamen nach Troas. Nirgends auf kleinasiatischem Boden — das ist offenbar der Sinn des Berichtes in der Apgsch — kam die Fahrt zum Stehen, an keinem Orte in Troas Evangelium verkündet: der Geist Jesu ließ es nicht zu. Endlich wurde das hatte Paulus, der, wie wir auch sonst erfahren (Gal 2, 2; Apgsch 13, 2), auf Stimmen und Zeichen achtete, wenn es galt, wichtige Entschlüsse zu fassen, eine Traumerscheinung, die ihm sein neues Arbeitsgebiet anwies: Makedonien (16, 10; hier setzt das erste, sichere Stück der Wirquelle ein).

4. Makedonien. Die Reise ging von Troas zu Schiff nach Neapolis, von da landeinwärts nach Philippi, einer römischen Militärkolonie und einer wichtigen Stadt Südostmakedoniens. Nach kurzem, aber erfolgreichem Aufenthalte wurden Paulus und seine Genossen gezwungen, weiterzuziehen; sie suchten Thessalonich, die große Handelsstadt am thermaischen Meerbusen, auf. Die Feindschaft der Juden vertrieb Paulus bald von dort, aber er hinterließ eine Gemeinde am Orte. Beröa, eine kleine makedonische Stadt südwestlich von Thessalonich, wurde dann von ihm aufgesucht, anscheinend hatte er vor, bei besserer Gelegenheit wieder nach Thessalonich zurückzukehren. Aber er mußte den Plan aufgeben, die Feindschaft der Juden von Thessalonich vertrieb ihn auch aus Beröa. So gab er weitere Arbeit in der Provinz Makedonien auf und ging wohl zu Schiff in die benachbarte Provinz Achaja, und zwar nach Athen.

Die Wirksamkeit des Paulus in Makedonien kann nur kurz gewesen sein. Wochen bloß waren es, die er in Philippi, Thessalonich, Beröa zubrachte. Sein Werk aber blieb bestehen, und von den beiden Hauptgemeinden, Philippi und Thessalonich, erfahren wir Genaueres aus den Briefen des Paulus, die an diese Gemeinden gehen, und können sehen, daß es ein schönes, ungetrübtes Verhältnis war, das zwischen ihm und den Gemeinden bestand, wie er auch II Kor 8, 1 – 5; Röm 15, 26; II Kor 11, 9 rühmend der makedonischen Christen gedenkt. Von der Gemeinde zu Beröa erfahren wir aus den Paulusbriefen gar nichts, er erwähnt sie nirgends.

5. Achaja. In Athen betrat Paulus den Boden Achajas, des eigentlichen Griechenlands (Apgsch 17, 15 – 34; I Thess 3, 1). Die alte, vornehme und ziemlich stille Stadt, deren Ruhm in der Pflege der Überlieferung des glanzvollen hellenischen Geisteslebens bestand, war aber der Verkündigung des Christentums nicht günstig, und die Erfolge des Paulus dort waren sehr gering. Die Apgsch führt 17, 34 nur Dionysius den Areopagiten und eine Frau, Damaris, als Bekehrte auf; Paulus selber bezeichnet I Kor 16, 15 den Korinther Stephanas und sein Haus als die Erstbekehrten von Achaja, was, wörtlich genommen, dazu führt, die ersten Erfolge innerhalb der Provinz nicht in Athen, sondern erst in Korinth anzunehmen.

Nach dem wohl nur kurzen Aufenthalte in Athen ging Paulus mit Silas nach Korinth, der Hauptstadt der Provinz. An die Reihe der großen, auf jeden Fall wichtigeren Städte, in denen er bisher gewirkt und Gemeinden gegründet hatte: Antiochia in Syrien, Tarsus, Antiochia in Pisidien, Philippi, Thessalonich schloß er jetzt Korinth an. Die Stadt war bei weitem die größte und lebendigste in dem zur römischen Kaiserzeit sehr still gewordenen Griechenland, eine Neugründung Cäsars, der im Jahre 44 (?) die durch Mummius zerstörte Stadt wiederaufgebaut hatte, worauf sie, in sehr günstiger Lage, rasch emporwuchs und eine stark gemischte Bevölkerung bekam. Griechen, Römer und Orientalen, namentlich Asiaten verschiedenster Herkunft waren in ihr zahlreich zu finden. Über die Verkündigung des Paulus in Korinth berichtet die Apgsch in 18, 1 – 17,

ohne freilich, ihrer Weise getreu, allzuviel Einzelheiten zu geben. Aber in den Briefen des Apostels selber, die er der korinthischen Gemeinde schickte und die die allerwertvollsten Urkunden sind, die wir für das Gemeindechristentum der apostolischen Zeit besitzen, steigt das Bild dieser Gemeinde in frischen Farben vor uns auf, auch mit all den Fehlern, die dem jungen Heidenchristentum anhafteten. Denn eine wesentlich heidenchristliche Gemeinde ist die korinthische schon von ihren Anfängen an gewesen. Das läßt der Bericht der Apgsch (18, 6 – 10) erkennen, das zeigen auch Angaben des Paulus wie I Kor 12, 2: Ihr wißt, daß ihr, als ihr Heiden waret, mit unwiderstehlicher Gewalt zu den Götzen hingerissen wurdet. – Von Korinth aus ist das Christentum sehr bald auch an andere Stellen der Provinz Achaja gekommen, I Kor 16, 15 und II Kor 1, 1 lassen das vermuten. Überhaupt ist für das in der späteren Kirchengeschichte freilich wenig hervortretende Christentum Alt-Griechenlands Korinth Ausgangspunkt und Metropole gewesen.

Die Wirksamkeit des Paulus in Korinth währte nach Angabe der Apgsch mehr als 1½ Jahre (18, 11: ein Jahr und sechs Monate im Hause des Titius Justus, wozu noch die 18, 1 – 6 geschilderte Anfangszeit in der Synagoge kommt). Nach Apgsch 18, 18 – 23 begab sich Paulus von Korinth aus zu Schiff über Ephesus nach Cäsarea in Palästina, Jerusalem (?) und Antiochia.

6. Die dritte Reise. Auf dem Landwege, wie bei der zweiten Reise, durchwanderte Paulus sodann Kleinasien, um diesmal die bisher von ihm gemiedene Provinz Asia aufzusuchen. Jetzt war Ephesus sein Ziel (19, 1), und dort brachte er den Hauptteil der Zeit zu, den die sogenannte dritte Missionsreise in Anspruch nahm. Asia proconsularis, die alten Landschaften Mysien, Lydien, Karien und einen guten Teil von Phrygien umfassend, ist nach Syrien, Kilikien, Galatien, Makedonien, Achaja die letzte Provinz des Ostens, in der Paulus missionierte. Auch hier suchte er wieder die große, führende Stadt der Eparchie auf, und das war Ephesus, obwohl es nicht die amtliche Hauptstadt der Provinz war. Aber diese, Pergamon, trat hinter Ephesus (und Smyrna) an Volkszahl und Bedeutung zurück. Ephesus, mit einer sehr stark gemischten Bevölkerung, war eine typische Vertreterin jener glänzenden hellenistischen Städte, die die Kultur der Diadochen- und der Kaiserzeit hatte entstehen lassen.

Diese wichtige und große Stadt hat Paulus für eine längere Zeit zu seinem Standorte gemacht. Die Angaben Apgsch. 19, 8. 10. 22 zeigen, daß er mindestens gegen 2½ Jahre dort weilte; 20, 31 wird, wohl nach oben abgerundet, der ephesinische Aufenthalt des Apostels auf drei Jahre angegeben. Unterbrochen wurde die lange Wirksamkeit in Ephesus durch eine Reise nach Korinth, wie aus gewissen Angaben von II Kor zu erschließen ist; der Aufenthalt dort war aber sicher nicht lang. Paulus hat vielleicht auch von Ephesus aus andere Orte der Provinz aufgesucht, aber darüber wissen wir nichts Genaueres. Leider haben wir von der Hand des Paulus selber nur wenige Angaben über seine ephesinische Wirksamkeit, ein paar Andeutungen in I und II Kor, dann wohl das

ursprünglich nach Ephesus geschickte Stück Röm 16 sind alles, denn der kanonische Epheserbrief geht, auch wenn er echt sein sollte, nicht nach Ephesus (S. 78).

Der Erfolg des Paulus in Ephesus war nach den Angaben der Apgsch groß, und seine Tätigkeit in der Hauptstadt wirkte über die ganze Provinz hin, vgl. 19, 26. Paulus selber bezeugt großen Erfolg in Ephesus I Kor 16, 9 und spricht 16, 19 bereits von einer Mehrzahl der Gemeinden in Asien. Die Größe der Wirksamkeit, die er in Ephesus ausübte, bezeugen wohl auch die Angaben über die Gefahren, die er in Asien zu bestehen hatte. Die Apgsch läßt uns von diesen wenig ahnen, denn der Aufstand der Silberschmiede endet harmlos; aber Paulus selber macht einige, leider nur sehr kurze und dunkle Angaben über mindestens zweimalige höchste Gefahr, in der er steckte: I Kor 15, 32 und II Kor 1, 8 – 10, womit noch I Kor 16, 9 und Röm 16, 3f. 7 zu vergleichen sind.

Aber Erfolg hat Paulus doch gehabt, und zwar bleibenden. Er hat das Christentum in die Provinz gebracht und dort festgepflanzt. In einer Anzahl der sehr zahlreichen Städte Asiens sind rasch Christengemeinden entstanden, und im Gegensatz zum Christentum Achajas hat die sich bildende asiatische Kirche schnell eine sehr große Bedeutung in der Geschichte des ältesten Christentums erlangt und lange Zeit hindurch behauptet. Generationen hindurch hat die Führung der jungen Kirche bei den Gemeinden Asiens und bei Rom gestanden, der Kampf gegen Gnosis und Montanismus, die Ausbildung von Kanon und Episkopat ist in Rom und Asien erfolgt.

Aus Ephesus und Asien vertrieben, begab sich Paulus über Troas nach Makedonien und Korinth, wo er drei Monate blieb (Apgsch 20, 1 – 3; II Kor 2, 12f.). Er sah zum Rechten in den Gemeinden, die er bereits gegründet hatte. Von Achaja ging er wieder nach Makedonien, um von dort (Philippi) zu Schiff nach Troas, weiter an der West- und Südküste Kleinasiens entlang nach Tyrus zu fahren und dann auf dem Landwege über Ptolemais und Cäsarea Jerusalem zu erreichen. Was der Zweck der Jerusalemreise war, gibt Röm 15, 25 – 27 an: Paulus überbrachte eine Geldsammlung, die in Makedonien und Achaja für die jerusalemische Gemeinde aufgebracht worden war. In seiner Begleitung waren auch Vertreter der Heidengemeinden, deren Verzeichnis Apgsch 20, 4 erhalten ist.

§ 63. Der Lebensausgang

1. Gefangenschaft und Romreise. Als Paulus in Jerusalem angekommen war, fanden seine weitausschauenden Pläne (Röm 15, 24) ein rasches Ende. Nachdem er etwa eine Woche in Jerusalem geweilt hatte, wurde er in einem Auflaufe, den asiatische Juden, die ihn erkannt hatten, gegen ihn erregten, von der erbitterten Menge als Tempelschänder fast erschlagen. Die römische Wache indes schritt ein, verhaftete ihn, und

nach einigen Tagen wurde er von dem kommandierenden Militärtribunen nach Cäsarea zum Prokurator geschickt (Apgsch 21, 27—23, 35). Das war damals Antonius Felix, ein Freigelassener des Claudius, Bruder von Neros Günstling Pallas (vgl. oben S. 170 und 274). Felix hielt Paulus in Haft: er hoffte, vom Apostel eine Bestechung zu empfangen, sagt die Apgsch (24, 26). Die Haft dauerte zwei Jahre (24, 27); von diesem längeren Zeitraum wissen wir gar nichts Näheres, nur dies, daß anscheinend die Gefangenschaft nicht hart war (24, 23. 26). Als zwei Jahre um waren, wurde Felix abberufen, und Porcius Festus ward sein Nachfolger. Bald nachdem dieser sein Amt angetreten hatte, appellierte Paulus als römischer Bürger an den Kaiser, weil er nicht wollte, daß sein Prozeß wieder nach Jerusalem gezogen würde (Apgsch 25, 9 — 12). Warum er aber nicht schon lange vorher, während der zwei Jahre seiner Haft, die Appellation eingelegt hatte, bleibt uns ganz unklar.

Die Fahrt nach Rom war schwierig. Sie wurde etwas spät im Jahre angetreten, führte zu Schiffbruch und Überwinterung auf Malta, und erst im nächsten Frühjahr konnte Paulus Rom erreichen (Apgsch 27, 1 — 28, 15). Dort wurde er in custodia libera ac honesta gehalten, er durfte sich eine eigene Wohnung mieten, Besuche empfangen, nur war ein Prätorianer ständig bei ihm zur Bewachung, an den er mit leichter Fessel gebunden war. In der Nähe der Prätorianerkaserne, an der porta Viminalis muß Paulus gewohnt haben. Seine Predigt hat er auch als Gefangener fortsetzen dürfen, Apgsch 28, 30 f., vgl. Phil 1, 13. Die Gefangenschaft in Rom dauerte zwei Jahre (Apgsch 28, 30). Auch aus dieser Zeit wissen wir sehr wenig: die dürftigen Angaben der Apgsch, einige weitere in den Gefangenschafts- und Pastoralbriefen, soweit die betreffenden Stücke auf Paulus zurückgehen und in der römischen Gefangenschaft geschrieben sind, geben noch einen Einblick in die Stimmung des gefangenen Paulus, zeugen von Kämpfen mit christlichen und jüdischen Gegnern, die ihm auch jetzt nicht erspart blieben, zeigen uns gute und falsche Freunde in seiner Umgebung.

2. Das Lebensende. Mit dem Ende der zwei Jahre römischer Gefangenschaft brechen die sicheren, wenn auch schon — für die vier Jahre der Gefangenschaft — sehr spärlichen Nachrichten über Paulus ab und ein dichtes, kaum zu durchdringendes Dunkel lagert über dem Lebensausgange des Apostels. Daß die Apostelgeschichte mit dem freundlichen Bilde 28, 30 f. abbricht, stellt uns vor ein ganz schweres literarisches und historisches Rätsel. Daß das Buch bereits am Ende der zwei römischen Jahre geschrieben wurde, ist eine nahezu unmögliche Annahme. Die Gesamthaltung der Schrift und viele Einzelbeobachtungen weisen sie deutlich aus dem eigentlichen apostolischen Zeitalter heraus in die nächste Generation (vgl. S. 126 f.). Wurde Paulus am Ende der zwei Jahre verurteilt und hingerichtet, dann mußte der Verfasser sagen, was die ganze Christenheit ohnehin wußte, und er konnte selbst dann die Schuld den Juden oder schlechten Beamten oder der bösen Herrschaft Neros aufbürden. Und kam Paulus frei, dann mußte dieser Triumph seiner Person und seiner Sache erst recht erzählt werden. So oder so — es bleibt ein unerträgliches Rätsel.

Die Frage nach den letzten Schicksalen des Paulus muß ohne Zuhilfenahme der Apgsch gelöst werden, und sie kann leider nicht befriedigend beantwortet werden. Sicher ist nur eines: Paulus hat den Märtyrertod erlitten. I Clem 5, 5 f., um 96 in Rom geschrieben, ist das älteste ausdrückliche Zeugnis der Überlieferung für diese Tatsache. Der Zusammenhang der Stelle legt es weiter nahe, anzunehmen, das Martyrium sei in Rom erfolgt und macht es sicher, daß es in die Regierungszeit Neros fiel, denn gleich darauf werden die Opfer der neronischen Christenverfolgung erwähnt. Schloß die zweijährige römische Gefangenschaft mit der Verurteilung des Apostels, dann starb er im Jahre 60 etwa, also vor der neronischen Verfolgung, die 64 fiel. Wurde er aber freigesprochen, dann muß er seine Missionsarbeit wieder aufgenommen haben, später dann aufs neue gefangen genommen und, vermutlich in Rom, hingerichtet worden sein. Diese zweite Lösung der Frage bezeichnet man kurzweg mit dem Namen der „Hypothese von der zweiten Gefangenschaft".

Folgende Angaben der Überlieferung sprechen zu ihren Gunsten:

I Clem 5, 7 wird von Paulus gesagt, er habe die ganze Welt die Gerechtigkeit gelehrt und sei bis zum Ende des Westens (ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως) gekommen. Der Brief, in Rom geschrieben, kann schwerlich die Hauptstadt, den Mittelpunkt des Reiches, als den äußersten Westen bezeichnen. In Rom scheint man vielmehr am Ende des 1. Jhrhs. von einer Tätigkeit des Paulus westlich von Rom, in Spanien (Röm 15, 24!) gewußt zu haben. Hat diese Überlieferung recht, dann muß Paulus aus der ersten Gefangenschaft freigekommen sein und muß seinen alten Plan wieder aufgenommen haben. — Von einer Wirksamkeit des Paulus in Spanien redet ausdrücklich am Ende des 2. Jhrhs. das Muratorische Fragment (oben S. 151) in Zeile 38 f. Es sagt, Lukas erwähne „die Reise des Paulus, der von der Stadt nach Spanien reiste" (... profectionem Pauli ab urbe in Spaniam proficiscentis) deshalb nicht, weil er nicht Augenzeuge davon war. Das Zeugnis des Muratorianums wiegt freilich nicht soviel wie das von I Clem, weil es etwa 100 Jahre jünger ist und die in ihm berichtete Tatsache aus Röm 15, 24 gefolgert sein kann.

In den Briefen des Paulus weiter sind einige Stellen, die beachtet werden müssen: Phil 1, 12—14 zeugen von der guten Zuversicht, Paulus werde freikommen (aber Phil ist möglicherweise in Cäsarea geschrieben, uud Hoffnung ist noch nicht Wirklichkeit). II Tim 4, 16 f. sagt Paulus, bei seiner ersten Verteidigung sei er aus dem Rachen des Löwen gerettet worden. Überhaupt setzen die Pastoralbriefe die Überlieferung voraus, daß der Apostel aus der Gefangenschaft freikam. Das gilt für den Fall sowohl, daß sie als Ganzes unecht, von den Paulusschülern der zweiten Generation verfaßt sind, wie auch für den andern, daß in sie echte Fragmente des Paulus eingearbeitet sind: I Tim und vor allem Tit zeigen den Apostel in einer Lage, die wir in der uns bekannten Lebenszeit des Apostels vor der ersten Gefangenschaft nicht unterbringen können.

Namentlich Tit 3, 12 ist zu beachten, wonach Paulus, aus dem Osten kommend, in Nikopolis, wohl sicher der epirischen Stadt dieses Namens, überwintert.

Die spätere Überlieferung läßt Paulus zusammen mit Petrus hingerichtet werden, aber das ist jüngere Legende (Dionysius von Korinth bei Euseb. Kirchengesch II 25, 8: εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν). Aber selbst wenn man die zweite Gefangenschaft annimmt, ist damit keineswegs sicher, daß der Apostel in der Verfolgung des Nero 64 fiel, er kann früher, er kann auch später hingerichtet worden sein. Seine Hinrichtung erfolgte durch das Schwert, wie die Überlieferung des 2. Jhrhs. (Paulusakten, vgl. Lipsius, Acta apostolorum apocrypha I S. 116 f.; Hennecke, Ntl. Apokryphen 382 f.) zu berichten weiß; als die Stelle, wo er hingerichtet oder begraben sein soll, zeigte man um 200 einen Ort an der Straße von Rom nach Ostia (Gajus bei Euseb. Kirchengesch. II 25, 7).

§ 64. Paulus als Missionar und Organisator seiner Gemeinden

1. Ausdehnung und Bedeutung des Missionswerkes. So läuft, in großen Zügen gekennzeichnet, das Leben des Paulus vor uns ab, soweit es für uns sichtbar wird. Die große Arbeit des Apostels, der Haupterfolg seiner Wirksamkeit liegt, wie leicht erkennbar ist, in jenen rund sieben Jahren seiner großen Mission. Man nennt seine Arbeit in dieser Zeitspanne oft die Weltmission der apostolischen Zeit. Der Ausdruck ist aber natürlich mit großen Abstrichen zu verstehen. Denn einmal ist die Verkündigung des jungen Evangeliums auch noch andre Pfade gegangen, als sie die Karte der paulinischen Reisen zeigt: die römische Gemeinde, die ohne Zutun des Paulus entstanden ist, ist ein schlagender Beweis dafür. Sodann ist das Gebiet des Paulus, der Umfang seiner eigenen Missionskirche doch nur ein Bruchteil der damals bekannten Welt: Cypern, Galatien, Asien, Makedonien, Achaja. Und in diesen Provinzen hat Paulus jeweils nur eine beschränkte Zeit geweilt, er hat bei seiner Wirksamkeit nur die großen führenden Städte in den einzelnen Provinzen aufgesucht und in ihnen Gemeinden gegründet. Die kleineren Städte und das flache Land hat er ganz unberührt gelassen. Wenn er trotzdem selber es ausspricht, daß er keinen Raum mehr im Osten habe, daß er von Jerusalem bis nach Illyrien das Evangelium verkündet habe (Röm 15, 19 — 23), so hat er offenbar die Meinung, daß er seine Aufgabe in den einzelnen Provinzen erledigt habe: das Wort Gottes ist in ihnen erklungen, Gemeinden sind in ihnen entstanden, von denen die Verkündigung ohne sein Zutun weiter gehen wird, und alle, die von Gott erwählt sind, werden auch von ihm berufen werden und den Zugang zu dem Lichte finden, das in den einzelnen Ländern angezündet ist. Dieser Glaube hat den Apostel am letzten Ende auch nicht getäuscht. In einem Zeitraume, der freilich viel länger war, als Paulus ihn annahm, ist das Christentum von selber, ohne überragende Apostel und Missionare, die

große Mengen hinrissen, im römischen Reiche durchgedrungen, und gerade die Paulusgemeinden (Asien) haben bei dieser Eroberung eine große Aufgabe gehabt und erfüllt.

Mit ein paar Farben und Strichen wollen wir das Bild der Paulusmission uns noch ausmalen, indem wir fragen, wie denn Paulus bei seiner Predigt vorgegangen ist, welche Hilfen und Mittel er bei der Verkündigung gebraucht hat. Vieles bleibt uns auch hier dunkel, aber einiges kann immerhin auf Grund der Briefe und der Apgsch gesagt werden.

2. Persönliche Eignung. Um zunächst an einiges Untergeordnete zu erinnern: Paulus war frei von den Fesseln der Familie. Er war nie verheiratet, rühmt sich, daß er die Gabe der geschlechtlichen Enthaltsamkeit habe (I Kor 7, 7), daß er nicht, wie andre Apostel, Petrus selber und die Herrenbrüder eine christliche Schwester als Ehefrau mit sich herumführe (I Kor 9, 5). Auch die Bande, die ihn mit Heimat und Vaterhaus verknüpften, hatte er, zum mindesten auf der Höhe seiner Wirksamkeit, gelöst. So stark auch sein jüdischer Patriotismus gelegentlich durchschlägt, (Röm 9, 1–3; 10, 1) – er hat in den Jahren seiner großen Mission etwas ausgesprochen Weltbürgerliches an sich: „alle Menschen sind seine Kinder, die Männer seine Söhne, die Frauen seine Töchter" – diese Worte, mit denen Epiktet (Dissert III 22, 81) den stoisch-kynischen Kosmopoliten schildert, passen auch auf Paulus, der als seine Kinder die Gläubigen seiner Gemeinde bezeichnet.

Seinen Unterhalt, so rühmt sich Paulus, hat er während seiner großen Reisen durch die Arbeit seiner Hände gewonnen, und von dem Rechte des Apostels, sich durch die Gemeinden erhalten zu lassen, hat er keinen Gebrauch gemacht (I Kor 9, 6–18; I Thess 2, 9). In Korinth hat er in der Werkstätte seines Zunftgenossen Aquila gearbeitet (Apgsch 18, 2 f.). Nur in Philippi machte er eine Ausnahme: dort ließ er sich von der ihn dazu drängenden Lydia in ihr Haus aufnehmen (Apgsch 16, 15), und er hat von der ihm treuen Gemeinde auch später mehrmals, bis in die Tage seiner Gefangenschaft hinein, Unterstützung angenommen (II Kor 11, 9; Phil 4, 10. 15). Wie es Paulus in den langen Jahren seiner antiochenischen Wirksamkeit hielt, wissen wir nicht. Es ist selbstverständlich, daß er mit seiner Arbeit nur einen bescheidenen Lebensunterhalt gewann, selbstverständlich ist auch, daß dies Verfahren erhöhte Ansprüche an seinen Willen und seine Kraft stellte, weil er den Hauptteil seiner Zeit doch der Mission, dann der Belehrung und Festigung der schon Gewonnenen; endlich dem „täglichen Überlaufenwerden, der Sorge für alle Gemeinden", auch die fernen (II Kor 11, 28 f.) widmen mußte.

Das äußere Auftreten des Apostels war sicher nicht glänzend und hinreißend. An bekannten Stellen von I und II Kor legt er selber Zeugnis davon ab, daß seine Rede nicht geschmückt und aufgeputzt war, daß er, wenigstens in Korinth, den ihm unbekannten Boden der rauschenden Weltstadt mit Zittern und Zagen betreten habe, und daß seine Gegner spotteten, seine Briefe seien wohl wuchtig und schwer, wenn er aber gegenwärtig sei, dann trete er schwächlich auf, und seine Beredsamkeit heiße nicht viel,

er sei ein Laie im Worte; vgl. I Kor 2, 3f.; II Kor 10, 10; 11, 6. Wir können vielleicht auch annehmen, daß seine körperliche Erscheinung klein, wenn auch rasch und beweglich war: die Bewohner von Lystra halten Barnabas für Zeus, Paulus für Hermes (Apgsch 14, 12), und sein Auftreten war vielleicht auch gehemmt durch das Leiden, das er hatte, und von dem er II Kor 12, 5–10 (Gal 4, 13f.?) in nur sehr andeutenden Worten spricht. Aber immerhin muß sein Auftreten doch auch wieder überaus anziehend gewesen sein. Glauben, leidenschaftliche Überzeugung, Glut der Empfindung, Kraft und Glück, strömende Liebe müssen aus seinen Worten geklungen haben, und durch den Gesamteindruck der Persönlichkeit, die aus seinen Worten sprach, muß es ihm gelungen sein, seine Hörer hinzureißen und rasche Bekehrungen zu erzielen. Denn auf solche und nicht auf monate- oder jahrelangen Katechumenenunterricht ist die Absicht des Paulus gerichtet gewesen.

Erleichtert wurden die Erfolge des Paulus noch dadurch, daß er gewöhnlich nicht allein missionierte. In Antiochia stand er in einem Kreise bewährter, zum Teile auch älterer Missionare (Apgsch 13, 1); mit dem hervorragendsten unter ihnen, Barnabas, hat Paulus lange Jahre zusammengearbeitet, die erste Reise noch haben die beiden gemeinsam unternommen. Aber auch sonst hören wir von älteren und jüngeren, helfenden und dienenden Genossen des Apostels und sehen, daß er viel hingebende Freundschaft, Bewunderung und Liebe erfuhr, die sogar die Gefahr des eigenen Lebens nicht scheute. Silas, Aquila und Priska, Apollos, Andronikus und Junias (Röm 16, 7) gehören zur Gruppe der älteren Freunde und Genossen. Unter den jüngeren, den Schülern, sind Timotheus und Titus die hervorragendsten, treuesten und bewährtesten gewesen, aber auch Lukas, „der geliebte Arzt“ (Kol 4, 14), Johannes Markus und eine Reihe anderer, von denen wir wenig mehr als die Namen wissen, sind hier zu nennen: Aristarch, Demas, Erastos, Crescens, Tychikus, Trophimus u. a., vgl. Apgsch 20, 4 und die Briefschlüsse von Kol (4, 10ff.), II Tim (4, 9ff.), Philem, Tit. Endlich hat Paulus auch in den Städten, in denen er wirkte, ortsansässige treue Freunde und Gehilfen gefunden, wie Stephanas und sein Haus in Korinth (I Kor 16, 15f.), die Lydia (Apgsch 16, 15) und Epaphroditus (Phil 2, 25) in Philippi.

3. Anlehnung an die Synagoge. In den einzelnen Städten, die Paulus in der Zeit seiner großen Mission aufsuchte, hat er, der Heidenapostel, seine Verkündigung in der Synagoge der Juden begonnen. Mit einer fast ermüdenden Einförmigkeit wird uns das in der Apgsch immer und immer wieder berichtet. Ihre Erzählung steht dabei unter einem gewissen Schema: erst muß den Juden das Evangelium angeboten werden, dann erst, wenn diese es verwerfen und zu „lästern“ anfangen, wendet sich Paulus an die Heiden. Dies Schema ist sicher, wenn es eine allgemeine Regel aussprechen soll, nicht richtig, denn Paulus weiß sich als den Apostel der Heiden, und er hat bei seiner Predigt diese von vornherein ins Auge gefaßt. Aber trotzdem ist es ohne Zweifel richtige Erinnerung, daß Paulus seine Verkündigung in der Synagoge der Diaspora begann. Denn dort,

und zwar bei ihrem gottesfürchtigen Anhange (vgl. oben S. 176f.) fand er am schnellsten den Zugang zu gewissen Kreisen von Heiden, die fähig, auch vorgebildet waren, seine Predigt zu hören. An diese Männer und Frauen, die religös rege, „erweckt" waren, die heiligen Schriften und die heilige Geschichte bereits kannten, den Glauben an den Gott Israels hatten, kam Paulus sicher und rasch in der Synagoge heran, ohne erst umfragen zu müssen. Der Bruch mit der Synagoge erfolgte wohl meist sehr schnell — die Feindschaft der Juden bezeugt Paulus selber: I Thess 2, 15 f.; vgl. auch Röm 9—11 —, aber Paulus hatte dann durch die Bekehrung des einen oder andern Juden und vor allem durch Gewinnung von Heiden den Anfang der Christengemeinde gelegt. Im Hause eines der Neubekehrten fand er bald einen Raum, wo er predigen und lehren, mit den Neubekehrten zusammenkommen konnte, und wohin diese ihre Verwandten und Freunde mitbringen konnten, vgl. etwa Apgsch 16, 15; 17, 5—7; 18, 7. Gelegentlich wurde auch ein Raum gemietet, wie der Hörsaal des Tyrannus in Ephesus (Apgsch 19, 9).

4. Die Missionspredigt. Wie eine solche Missionspredigt des Paulus im einzelnen aussah, davon können wir uns leider kein unmittelbares Bild machen. Die Reden, die nach der Apostelgeschichte Paulus in der Synagoge des pisidischen Antiochia und auf dem Areopag hält, geben keine unmittelbaren Nachbildungen von Predigten des Apostels, nur einzelne Gedanken aus der paulinischen Verkündigung können in ihnen nachschwingen. Auch aus den Briefen als ganzen dürfen wir uns keine Vorstellung von der Predigt des Apostels machen. Die Predigt muß im allgemeinen viel einfacher gewesen sein als die oft sehr schwierigen Ausführungen der Briefe, denn in ihnen wendet sich Paulus an schon bestehende Gemeinden, in denen Verlegenheiten und allerlei Verwicklungen sich eingestellt haben, in die Gegner des Paulus eingedrungen sind, in denen judaistische Verkündigung oder Weisheitsrede nach griechischem Vorbilde erklungen ist. Immerhin sind in den Paulusbriefen eine Anzahl von Stellen vorhanden, an denen der Apostel auf seine grundlegende missionarische Verkündigung zurückblickt und über sie Andeutungen macht. I Thess 1, 9 f.; I Kor 2, 1—5; 15, 1—11; Gal 3, 1—5, auch Röm 1, 18—21 u. a. gehören hierher. Von I Thess 1, 9f. können wir bei unserer kurzen Darlegung ausgehen. Paulus sagt dort: Die Leute selber erzählen davon, wie wir bei euch aufgetreten sind, und wie ihr euch zu Gott bekehrt habt von den Götzen, um einem lebendigen und wahren Gotte zu dienen und seinen Sohn vom Himmel zu erwarten, den er von den Toten auferweckt hat, Jesus, unsern Retter vor dem kommenden Zorngericht. — Wir sehen hier aufs deutlichste, daß Paulus seinen griechischen Zuhörern ganz und gar nicht die schweren, grundsätzlichen Ausführungen über Glauben und Werke, und die Gerechtigkeit Gottes und des Menschen, auch nicht die scharf zugespitzten antijudaistischen Schriftbeweise von Gal 3 f. und Röm 4 zugemutet hat.

Paulus wird seine Verkündigung vor den Heiden gelegentlich mit der Predigt von dem einen wahren Gotte begonnen haben, vgl. auch Apgsch 14, 15—17; 17, 23—29, wobei er die Kritik der Götterbilder als nichtiger Idole gleich einknüpfen konnte. Aber in sehr vielen Fällen hatte er die

Verkündigung des **Monotheismus** nicht nötig, weil seine Zuhörer doch aus einer alten Kulturwelt kamen, in der die Kritik der Volksgötter, der Glaube an die Einheit der Welt und die Einzigkeit ihres Schöpfers seit Jahrhunderten lebendig war. Sodann waren, wie wir schon sahen, die Zuhörer des Paulus gottesfürchtige Anhänger der Synagoge; das gilt vor allem von den Erstbekehrten in seinen Gemeinden. In der Predigt des Monotheismus hatte die philosophische Propaganda, die Missionspredigt des Diasporajudentums und eine lange Geistesgeschichte dem Paulus sehr vorgearbeitet, und er war hier seinen Zuhörern gegenüber in einer ganz andern Lage als etwa Columban, Gallus oder Bonifatius, da sie zu den Schwaben, Friesen und Hessen kamen.

So wird denn die Predigt von dem einen Gotte, dem unsichtbaren, dem Schöpfer Himmels und der Erde, durchaus nicht im Mittelpunkte der apostolischen Verkündigung des Paulus gestanden haben. Selbstverständlich ist die Religion, die er verkündet, eine Abhängigkeit, und zwar eine sehr starke, des Menschen von Gott, eine stete Beziehung des Geschaffenen auf ihn, von dem alles ist und zu dem alles geht. Aber der neue Weg zu diesem Gotte geht nicht mehr durch das Gesetz oder die Weisheit dieser Welt, sondern durch **Christus** den Gekreuzigten und Auferstandenen. Dieser muß im Mittelpunkt der Verkündigung des Paulus gestanden haben, vgl. nun von den oben angeführten Stellen Gal 3, 1 (Jesus Christus, und zwar der Gekreuzigte, ist euch vor die Augen gemalt worden), I Kor 2, 2 (ich glaubte unter euch nicht anderes wissen zu sollen als Jesus Christus, und zwar den Gekreuzigten) I Kor 15, 1 – 11; Gal 1, 3. Schon diese Zitate zeigen deutlich, in welchen Gedankenreihen sich die christologische Predigt des Paulus hauptsächlich bewegt hat: Christus hat er verkündet, der vom Himmel **herabgestiegen** ist, sich um unserer Sünden willen in den **Tod** gab, um dadurch den Fluch und die Strafe der Sünden, eben den Tod, zu lösen, und der von Gott aus dem Hades **erweckt** ist und nun bei ihm in Herrlichkeit thront. — Wieweit Paulus seine Predigt von Christus, dem Gottessohne, belebt hat mit den Erzählungen von Jesus, der in Galiläa umherzog, vom Reiche Gottes verkündete, Kranke heilte und die Mühseligen und Beladenen zu sich rief (vgl. etwa Apgsch. 10, 38 f.), können wir leider nicht genau sagen. Die Forschung ist lange Zeit geneigt gewesen, dem Paulus dies Stück gemeinchristlicher Verkündigung, das Leben und die Predigt Jesu, abzusprechen; wahrscheinlich geht sie mit dieser Verneinung zu weit. In den Briefen des Paulus finden sich doch auch Anspielungen auf Worte Jesu (vgl. oben S. 226) und Hinweise auf das Beispiel Christi (Phil 2, 5 – 11). Daß nicht mehr dergleichen in den Briefen zu erkennen ist, mag daran liegen, daß die Briefe an schon bekehrte Christen gehen, die vom Herrn Jesus bereits gehört haben. Aber sicher bleibt auch bei dieser Annahme, daß die Verkündigung von Fleischwerdung, Tod, Auferstehung und überhaupt dem Versöhnungswerke Christi die Grund- nnd Kerngedanken wie der paulinischen Religion und Theologie, so auch seiner Missionsverkündigung enthalten hat. Sein eigenes großes Erlebnis vor Damaskus konnte er leicht, vor Heiden wie vor Juden redend, und wirkungsvoll hereinbringen.

Den Schriftbeweis, der schon in der vorpaulinischen Theologie eine große Bedeutung hat (S. 292—294), hat er wohl nirgends übergangen, wo er in der Synagoge redete, und er wird auch bei den geborenen Heiden für die grundlegenden Stücke dieses Beweises genügendes Verständnis gefunden haben.

An die Verkündigung von Christus, dem Auferstandenen und Wiederkehrenden, schloß sich leicht die eschatologische Predigt des Apostels an. Der große und schwere Tag des Gerichtes steht bevor, nur die Gläubigen werden gerettet werden, die Menge der Ungläubigen geht im Zorne Gottes unter. Auch für dies ungemein dramatische Stück der Verkündigung Pauli (und des Urchristentums), für das wir kaum noch ein genügendes Verständnis aufbringen können, waren die heidenchristlichen Hörer einigermaßen vorbereitet durch ihre Berührung mit der Diaspora-Synagoge, in der sicher wenn schon nicht so kräftig wie in Palästina, die realistische Eschatologie des Spätjudentums lebendig war.

Endlich kann in der Predigt des Paulus schon bei ihrer grundlegenden Verkündigung die sittliche Unterweisung nicht gefehlt haben. Wenn er vom einen wahren Gotte, vom Retter und Herrn Christus, vom nahen Weltende verkündete, dann mußte mit all dem selbstverständlich die Aufstellung eines neuen Lebensideals verbunden sein. Schon in der Verkündigung des Diasporajudentums hatte die Morallehre ihre feste Stelle, und im Katechismus des Judentums fand bereits Paulus, wie dann auch wieder die Kirche der nachapostolischen Zeit, das Muster für ethische Unterweisungen. Die Mahnungen in den paränetischen Teilen der Paulusbriefe erinnern sehr stark an Mahnungen der jüdischen Proselytenunterweisung. Man kann auch deutlich sehen, daß der Apostel ganz feststehende Formen verwendet, vgl. I Kor 6, 9 f.; Gal 5, 19—21. Voran stehen in der Unterweisung die Mahnungen vor geschlechtlichen Vergehungen, daneben solche vor Götzendienst, der immer wieder auf allerlei Wegen und unter allerlei Formen an den Neubekehrten herankam; es folgten dann die Warnungen vor Diebstahl, Raub, Habsucht, Übervorteilungen und andern Vergehen gegen Hab und Gut des Nächsten, endlich solche vor Schwelgerei und Trunkenheit, vgl. außer den angeführten Stellen noch I Thess 4, 1—10.

5. **Die Erfolge.** Mit der Predigt von diesen Dingen muß Paulus seine Hörer ergriffen und hingerissen haben, soweit sie eben Sehnsucht nach Gott, nach Reinheit und Leben hatten, und den allerstärksten, durchschlagenden Eindruck muß er nicht durch Worte und Beweise gemacht haben, sondern durch das sieghafte Strahlen des erlösten Menschen, durch die Seligkeit des Gotteskindes, also durch den Eindruck seiner ganzen Persönlichkeit.

Diejenigen, die sich von ihm hinreißen ließen, wurden durch ihn oder seine Gefährten getauft. Sicher sind die Taufen rasch erfolgt, die Bekehrungen waren Schnellbekehrungen, schon ein einmaliges Anhören der Predigt und eine Erschütterung durch sie mit darauf folgender Erklärung haben genügt, die Taufe vorzunehmen. Probe- und Lernzeit wurde nicht verlangt. So konnte eine, wenn auch kleine Gemeinde schnell entstehen, selbst dann, wenn Paulus nur kurz in der betreffenden Stadt geweilt hatte.

Über die Größe der paulinischen Gemeinden können wir sehr schwer

eine Aussage machen. Sicher hat das Auftreten des Paulus Aufsehen auch in weiteren Kreisen gemacht, wenn schon Angaben wie Apgsch 17, 6; 19, 10. 17 stark auftragen mögen; eigene Angaben des Apostels wie I Thess 1, 8 f. reden, trotz der Plerophorie, die in ihnen steckt, auch ihre Sprache. Aber eine andre Frage ist natürlich die nach der Anzahl der Bekehrungen und der Größe der sich bildenden Gemeinden. In Thessalonich war Paulus nur etwas über drei Wochen, auch in Philippi, Beröa, Athen, in Troas, in den einzelnen Gemeinden der ersten Reise hat er immer nur verhältnismäßig kurze Zeit geweilt; sicher müssen seine Erfolge in den betreffenden Städten sich, was die Zahl der Bekehrten anlangt, in engen Grenzen gehalten haben. Und auch in Korinth und Ephesus, wo Paulus Jahre hindurch sich aufhielt, wird die Zahl der Bekehrten doch kaum mehr als einige hundert betragen haben. Wenn Röm 16 wirklich ein Schreiben des Paulus nach Ephesus ist (oben S. 75), dann haben wir guten Grund, anzunehmen, daß Paulus in der langen Grußliste wirklich aller hervorragenderen Kreise und aller bedeutenderen Einzelpersonen der Gemeinde gedenkt. Im ganzen zählt er sechsundzwanzig Einzelpersonen und fünf Gruppen von Brüdern auf (V. 5. 10. 11. 14. 15). Wenn man nun die Kreise auch recht groß annimmt, so ergeben sich doch aus der ganzen Liste schwerlich mehr als etwa 150 Leute, die Paulus gedenkend grüßt, und zwar in der Heidengemeinde, in der er am längsten gewirkt hat. Selbstverständlich werden das nicht alle ephesinischen Christen sein, aber doch die hervorragendsten unter ihnen, und selbst wenn man als Gesamtzahl das Vier- und Fünffache annimmt, erhält man noch keine tausend Christen in einer Stadt, deren Bewohnerzahl auf mehr als 200,000 geschätzt werden kann. Aber freilich die ganze Berechnung ist aus verschiedenen Gründen keineswegs sicher.

6. Die Organisation. An den paulinischen Gemeinden ist für die Forschung noch manches Problem wichtig. Auf ein vielbehandeltes sei noch kurz hingewiesen. Es betrifft die Organisation, die Verfassung der Gemeinden. Das, was sich uns hier zeigt, ist, kurz zusammengefaßt, folgendes: der Eintritt in die neue Gemeinschaft erfolgte durch die Taufe. Mit ihr ist die Mitteilung des göttlichen Geistes, des Geistes Jesu verbunden. Hier bereits erhebt sich freilich eine schwere Frage: war die Geistesmitteilung immer eine Erfahrungstatsache und stellten sich bei allen Gläubigen gewaltsame oder mehr gehaltene, wenn auch deutliche Äußerungen enthusiastischer Frömmigkeit ein — oder aber: wurde die Geistesmitteilung geglaubt und angenommen, auch wenn jene Äußerungen wegblieben? Konnte man nur dann die Taufe empfangen, wenn man Zeichen des empfangenen Gottesgeistes aufwies, oder wurde die Taufe auch vorgenommen ohne diese Zeichen, im Zutrauen auf die künftige Entwicklung und Erfahrung des Einzelnen? Das alles sind Fragen, in denen wir wenig deutlich sehen. Für Paulus steht aber fest, daß die Getauften den Geist haben: I Kor 12, 13; vgl. auch Röm 8, 9; Gal 3, 2—5 u. a.

Die Gemeinschaft aller Gäubigen und Getauften ist die ἐκκλησία oder die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ. Sie ist weltweit zerstreut, das wahre Gottesvolk Israel, und doch wieder zusammengehalten im Glauben an den einen Gott, den einen Herrn, durch den Geist, die Taufe, durch gemeinsame Hoffnungen

und Aufgaben. Die Gesamtgemeinde, der Leib Christi, ein religiöser Begriff, zerfällt nun aber in die einzelnen Ortsgemeinden. Auch sie führen bei Paulus die Bezeichnung ἐκκλησία, und zwar sehr deutlich schon in einem stark abgeschliffenen Sinne des Wortes, wonach Paulus ohne weiteres in der Mehrzahl von ihnen reden kann: die Gemeinden Asiens, Judäas usw., vgl. Gal 1, 22; I Kor 16, 1. 19; II Kor 8, 1. 19 u. a., ja, er gebraucht das Wort auch von den Hausgemeinden, den kleinen Kreisen und Versammlungen, die zu gemeinsamem Kultus in den Häusern zusammenkamen (I Kor 16, 19; Röm 16, 5).

Für die Ortsgemeinde steht zunächst einmal fest, daß sie im ganzen autonom dasteht, ihre eigenen Angelegenheiten selber verwaltet, Sittenzucht ausübt, und daß sie nicht durch eingesetzte Amtsträger geleitet wird. Deswegen gehen die Briefe des Apostels immer an die Gemeinden als ganze und auch viele Einzelbeobachtungen in den Briefen zeigen, daß es noch kein Amt innerhalb der Gemeinden gab, das über ihnen stand, sie lenkte und für sie verantwortlich war. Die Sittenzucht wird von der Gemeinde als Ganzer ausgeübt (I Kor 5, 1 – 5; II Kor 1, 23 – 2, 12; Gal 6, 1), sie wählt Gesandte, die nach außen hin geschickt werden, und stattet sie mit Vollmacht aus (II Kor 8, 18 f. 23), sie beschließt über aufzubringende Geldleistungen (Röm 15, 26 f.; I Kor 16, 1 – 4; II Kor 8 f.; Phil 1, 3 – 5; 4, 10 – 19). So ist die Autonomie der paulinischen Gemeinden unverkennbar, und sie unterschieden sich hierin stark von der Urgemeinde und dem palästinischen Judenchristentum mit ihren geborenen Führern. Nirgends auch ist eine Spur davon zu erkennen, daß etwa eine Reihe von Gemeinden in breiterer und umfassenderer Organisation sich zusammentat, um über gemeinsame Angelegenheiten Beschlüsse zu fassen, die alle beteiligten Gemeinden banden (die spätere Synodal- und Provinzialverfassung).

7. Die Pneumatiker. Dennoch fehlt es auch in den paulinischen Gemeinden nicht an einer sich bildenden Aristokratie, einer führenden Schicht. Dabei ist zunächst auf die dreigliedrige Gruppe Apostel, Propheten und Lehrer hinzuweisen, die uns schon in den vorpaulinischen Gemeinden begegnet sind, und die auch für die Gemeinden des Paulus bezeugt sind (I Kor 12, 28). Sicher haben die Propheten und Lehrer oftmals ihren festen Sitz in den Gemeinden gehabt und den Dienst am Worte, den sie versahen und der auf ihrem persönlichen Geistesbesitze stand, innerhalb ganz bestimmter Gemeinden ausgeübt. Sie wurden nicht gewählt, bestellt und eingesetzt, sondern das göttliche Pneuma, Gott selbst berief sie und rüstete sie aus. Von einem Amte mit bestimmten Rechten und einem fest umgrenzten Wirkungskreise kann man bei ihnen nicht reden; sie waren auch nicht an eine bestimmte einzelne Gemeinde gebunden, sondern konnten ihre Tätigkeit genau wie die Apostel, im Umherwandern ausüben, wobei sie von jeder Gemeinde, in die sie kamen, ehrenvoll aufgenommen wurden.

8. Die Vorsteher. Neben der Aristokratie des Pneumatikertums im engeren und höheren Sinne, das sich über dem gewöhnlichen allgemeinen Pneumatikertum der Gemeinde erhob, haben die paulinischen Gemeinden in ihrer Mitte, wenn auch noch ganz keimhaft, die Einrichtung gehabt, aus

der sich einige Generationen später das Bischofsamt der altkatholischen Kirche herausbildete. Auch diese Anfänge reichen in den Kreis der Geistesträger hinein. I Kor. 12, 28 werden unter den Charismen die ἀντιλήψεις und κυβερνήσεις, die Gaben der Hilfeleistungen und Verwaltungen aufgezählt, Röm 12, 8 wird unter den Charismatikern der „Vorsteher" (προϊστάμενος) erwähnt, der mit Eifer vorstehen soll; I Thess 5, 12 f. werden προϊστάμενοι, νουθετοῦντες und κοπιῶντες genannt, denen die Gemeinde erkenntlich sein soll; I Kor 16, 15 f. wird die Gemeinde ermahnt, sich dem Stephanas und seinem Hause unterzuordnen, die sich dem Dienste der Heiligen gewidmet haben, ebenso auch jedem andern, der mit arbeitet und sich abmüht (παντὶ τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι). In dem Kreise der Personen, die Paulus an diesen Stellen im Sinne hat, müssen wir die Anfänge des kirchlichen Amtes suchen. In den Gemeinden taten sich einzelne Männer durch ihre Dienstleistungen hervor, indem sie sich mit Eifer gewisser Geschäfte der Gemeinde annahmen, ihre Verwaltung besorgten. Verschiedenes mag dabei in Betracht gekommen sein, wir wissen darüber nichts Genaueres, können aber etwa an folgendes denken: Einsammeln und Verwenden der Gelder, die in der Gemeinde aufgebracht wurden; Empfangen und Absenden von Schriftstücken (Briefen) für die Gemeinde; Gastfreundschaft gegenüber Brüdern, die von außen her zureisten; Beschaffung von Räumen für die Zusammenkünfte der Gemeinde, insbesondere Herrichtung der gemeinsamen Mahlzeiten, Beschaffung und Verwahrung der heiligen Bücher u. a. m. Leicht stellte es sich dabei ein, daß den Vorstehern, die der Gemeinde diese Dienste leisteten, auch eine gewisse Aufsicht und Seelsorge, ein Recht zu ermahnen zugestanden wurde, was I Thess 5, 12 f. vorauszusetzen scheint. Aber der Gehorsam, den Paulus fordert, geht noch aus rein moralischer, nicht aus rechtlicher Verpflichtung hervor: die Dankbarkeit gegenüber den Vorstehern soll die Gemeinde dazu bewegen, diesen Männern gegenüber Anerkennung und Unterordnung zu zeigen. Sehr zu beachten ist, daß nach den Andeutungen der angeführten Stellen die Bestellung der Vorsteher nicht durch eine Wahl erfolgt, sondern daß das προϊστασθαι auf charismatischer Begabung ruht. Das ist Röm 12, 8 ganz klar und ebenso auch I Kor 12, 28, wo wir die „Hilfeleistungen" und „Verwaltungen" ohne Zweifel mit der Tätigkeit der Vorsteher zusammenbringen müssen: wem der Geist es gibt, der nimmt sich der Gemeinde an, steht ihr vor und müht sich um sie. Wir können annehmen, daß diese Vorsteher öfters unter den Erstbekehrten zu suchen waren, wie Stephanas in Korinth, und wahrscheinlich waren es Männer von etwas gehobener sozialer Stellung, denn sie mußten bis zu einem gewissen Grade Herren ihrer Zeit sein, und es war sicher sehr wünschenswert, wenn sie ein eigenes Haus und Vermögen oder Einkünfte besaßen.

Die freie Gruppe der Vorsteher haben wir auch in den Hirten von Eph 4, 11 zu erkennen, wenn dieser Brief paulinisch sein sollte, und sie ist sicher wiederzufinden in den Episkopen und Diakonen von Phil 1, 1. Es scheint, daß sich in dieser makedonischen Gemeinde — und vielleicht auch in andern, von denen wir es nicht wissen — die ursprünglich noch ungegliederte Gruppe der Vorsteher geteilt, daß sich eine Schicht von Älteren und

Angesehenern — das waren die Bischöfe, die Aufseher — und eine darunter stehende von Jüngeren und Dienenden, den Diakonen, gebildet hat. Und sehr leicht ist möglich, daß dabei ein Vorbild zeitgenössischen griechischen Vereinslebens eingewirkt hat. Aber Genaueres zu sehen, ist uns leider in der sehr schwierigen Frage nach dem Ursprung und ersten Auftreten des Bischofnamens versagt. Daß Paulus in der Zuschrift von Phil die Bischöfe und Diakonen erwähnt, was er sonst nirgends in seinen Briefen tut, mag damit zusammenhängen, daß die Veranlassung oder doch eine der wichtigsten Veranlassungen des Schreibens eine Geldspende war, die die Philipper an Paulus geschickt hatten: zu der Tätigkeit der Vorsteher gehörte aber ganz sicher auch die Verwaltung der Geldangelegenheiten.

In der geschilderten Weise haben sich in den paulinischen Gemeinden die Anfänge kirchlicher Gemeindeorganisation herausgebildet, noch ganz keimhaft, durchkreuzt von sehr verschiedenen Entwicklungsmöglichkeiten und -kräften. An sich war auch die Stimmung und Lage der Gemeinden, die das Ende der Welt für die nächste Zukunft erwarteten, der Ausbildung von Recht und Organisation ungünstig. Aber trotzdem bedeuten jene „Vorsteher" in den paulinischen Gemeinden den Anfang der Kirchenorganisation, den Keim der Bischofsgemeinden.

§ 65. Der Kampf gegen die Judaisten

1. Die gemischten Gemeinden. In den Reihen der Hellenisten hatte die Heidenmission der ältesten Gemeinde begonnen, Paulus war in die Arbeit eingetreten und war ihr erfolgreichster und wohl auch persönlich bedeutendster Vertreter geworden. Geborene Juden, die am Gesetze der Väter festhielten, und geborene Heiden, die nichts von ihm auf sich nahmen, waren wohl noch in den 30er Jahren des 1. Jhrhs. in einer Gemeinschaft der Gläubigen zusammengeschlossen, und in Antiochia, vielleicht auch anderwärts in Syrien und Kilikien, umschloß das Band einer und derselben Ortsgemeinde die Heidenchristen und Judenchristen. Die geborenen Juden, vor allem die Palästinenser (Jerusalemer), waren in ihrer Mehrheit weit von dem Gedanken entfernt, auf dem die Arbeit des Paulus und seiner Genossen je länger je mehr stand, daß nämlich in Christus weder Jude noch Grieche etwas bedeute und daß Christus das Ende des Gesetzes sei. Sie hielten, soviel wir sehen können, geschlossen am Gesetz der Väter fest, Jakobus, ihr Haupt, voran (vgl. S. 281). Daß sie durch Aufgeben des Gesetzes sich den Heidenchristen anglichen, diese Lösung der Frage kam für sie überhaupt nicht in Betracht. Aber wie sollte es mit den christusgläubigen Heiden gehalten werden, namentlich denen, die in brüderlicher Gemeinschaft, innerhalb der gleichen Ortsgemeinde, mit den Judenchristen zusammenlebten? Diese Frage hat die erste Generation, das apostolische Zeitalter, sehr bewegt.

Verschiedene Lösungen der Frage waren an sich möglich, und wir sehen sie auch von den einzelnen Parteien vertreten. Man konnte verlangen, daß die Heiden, wie es die Proselyten der strengen Richtung taten (S. 176), die Beschneidung und die Gesetzesbeobachtung auf sich nah-

men und sich so in das gläubige Israel eingliederten (Apgsch 15, 5). Oder man konnte den Heiden ihre Gesetzesfreiheit im allgemeinen lassen und von ihnen nur verlangen, daß sie da, wo sie mit Judenchristen zusammenlebten und vor allem gemeinsame Mahlzeiten mit diesen hielten, auch gewisse Stücke des Gesetzes und der in ihm vorgeschriebenen Reinigkeit hielten (Aposteldekret, Apgsch 15, 19—21. 28 f.). Man konnte die beiden Teile der Ortsgemeinde friedlich-schiedlich nebeneinander leben lassen (Standpunkt, wie es scheint, des Abkommens von Gal 2, 6—10); wobei freilich die christliche Bruderliebe litt, und ein Riß durch die Gemeinde hindurchging. Man konnte auch von den Judenchristen verlangen, daß sie, wo sie mit Heidenchristen zusammenlebten, ihre Bedenklichkeit fahren ließen und im Verkehr mit den Brüdern Speise- und Reinigkeitsvorschriften beiseite stellten (Standpunkt der antiochenischen Judenchristen, ehe die Jakobusleute nach Antiochia kamen, Gal 2, 12 f.). Endlich konnte natürlich auch die in der folgerichtigen Ausbildung der paulinischen Religion gelegene Forderung erhoben werden, daß die Judenchristen ganz und gar, auch wenn sie unter sich waren, auf das Gesetz verzichteten (Paulusrede in Antiochia Apgsch 2, 14—21), ein Verhalten, das aber in Wirklichkeit niemals tatsächlich gewählt wurde; nicht einmal Paulus selber hat sich stets von der ἔννομος πολιτεία freigehalten.

2. Der Kampf des Paulus. Zwischen der strengjüdischen Partei, deren Forderung Apgsch 15, 5 ausgesprochen wird, und zwischen Paulus mußte der Z u s a m m e n s t o ß erfolgen, und einen guten Teil seiner Kraft hat Paulus im Kampfe für die Freiheit seiner Gemeinde vom Gesetze hergeben müssen. Für ihn, den Heidenapostel, und seine Arbeitsgenossen war es sehr wichtig, daß sie von der Urgemeinde in Jerusalem, vor allem von deren Führern, Jakobus und Petrus, nicht fallen gelassen wurden, sondern daß ihre Gemeinden als Brudergemeinden anerkannt wurden. Die Gemeinde in Jerusalem war die Muttergemeinde des gesamten jungen Christentums, in ihr wirkten Jesu persönliche Jünger. Wurde Paulus von dorther nicht anerkannt, sondern „exkommuniziert," dann war er u m s o n s t g e l a u f e n (Gal 2, 2). Er konnte, wie es scheint, seine Gemeinden nicht von den älteren Kreisen losreißen und eine eigene Kirche begründen, das Evangelium vermochte damals noch nicht auf den Heiden allein zu stehen, seine Voraussetzungen (Monotheismus, Schöpfergott, die heiligen Bücher, der Messias, die Eschatologie, vieles in der Ethik u. a. m.) lagen in Israel und seiner Religionsgeschichte, und solange das Heidenchristentum nicht, soweit es nötig war, in diese Voraussetzungen hineingewachsen war — was bald genug geschah — hatte auch das Judenchristentum noch eine sichere und wichtige Stellung in der jungen Kirche: es hatte die Verbindung des Neuen mit dem Alten zu bewahren. Und wegen dieser seiner Stärke mußte es anerkannt und geschont werden. Hinzu kam weiter für Paulus noch die innere Nötigung: er war und blieb zeit seines Lebens ein stark national empfindender Jude.

Der Kampf des Paulus um die Anerkennung seines Werkes wird uns nur auf eine k u r z e S t r e c k e hindurch s i c h t b a r, und selbst in ihr

bleibt vieles dunkel und unerkennbar. Unsere Quellen sind vor allem der Gal- und der II Kor-Brief, auch aus I Kor kommt einiges in Betracht (Kephaspartei 1, 12), weiter Apgsch 15 und einige andre kurze Andeutungen des Buches (21, 20–26), vielleicht auch die Polemik von Phil 3, wenn diese gegen Judenchristen und nicht gegen Juden geht. Was wir einigermaßen erkennen, sind folgende Ereignisse: die Vorgeschichte und die Verhandlungen des sogenannten Apostelkonzils (Gal 2, 1–10, Apgsch 15, 1–29), der Streit in Antiochia (Gal 2, 11–21), der Einbruch der Judaisten in die galatischen Gemeinden und die Abwehr des Paulus dagegen (Gal) und ihr Einbruch in Korinth (II Kor); diese Ereignisse fallen etwa in die Jahre 49–55. Hinzu kommt dann noch die mögliche Gefährdung der philippischen Gemeinde während der römischen Gefangenschaft des Paulus, vielleicht gegen deren Ende (59). Das ist alles, was wir sehen, und die Schwierigkeit, in der Frage deutlicher und mehr zu erkennen, wird noch durch die andere erhöht, daß Gal und II Kor dem Verständnis sehr große Mühen bereiten und daß vieles in ihnen uns immer dunkel bleiben wird. Sorgfältigste Versenkung in den Wortlaut von Gal und von II Kor, dort namentlich von 10–13, ist indes das beste Mittel, den heißen Kampf des Paulus um sein Werk zu verstehen, dessen Grundzüge nun kurz gezeichnet werden sollen.

3. Das Apostelkonzil. Als Paulus etwa vierzehn Jahre in Syrien und Kilikien geweilt und gepredigt hatte, als die antiochenische Gemeinde etwa ebensolang bestanden hatte, kamen strenge Judenchristen, gläubig gewordene Pharisäer, nach Antiochia (Apgsch 15, 1; Gal 2, 4) und verkündeten, daß zum Heile die Beschneidung und die Beobachtung des mosaischen Gesetzes nötig seien. Als selbstverständlich in der antiochenischen Gemeinde eine nicht geringe Aufregung über die Forderung entstanden war, gingen Paulus und Barnabas nach Jerusalem, um mit der Gemeinde dort, insbesondere mit den „Säulen“, Jakobus, Petrus, Johannes, über die Frage des gesetzesfreien Lebens der Heiden zu verhandeln. Über diese Verhandlungen des sogenannten Apostelkonzils berichten Gal 2, 1–10 und Apgsch 15, 6–29. Die Angaben der beiden Berichte decken sich in einer Reihe von Nachrichten, an andern, und zwar sehr wichtigen, gehen sie auseinander. Die Unterschiede betreffen vor allem zwei Punkte: in der Apgsch erscheinen Petrus und Jakobus als die Fürsprecher der gesetzesfreien Heidenmission, Paulus und Barnabas brauchen sich gar nicht anzustrengen; weiter wird nach dem Berichte der Apgsch den Heiden in dem sogenannten Aposteldekrete eine, wenn auch leichte Auflage gemacht: wenn sie von Unzucht sich enthalten, kein Götzenopferfleisch, Ersticktes und Blut essen wollten, sollten sie als Brüder anerkannt werden. Da die Aussagen des Paulus in Gal und auch anderwärts es unmöglich machen, diese beiden Angaben der Apgsch aufrechtzuerhalten, müssen sie preisgegeben werden, und der Wert der Apgsch als Quelle für die Jerusalemer Verhandlungen wird dadurch leider stark beeinträchtigt. Der Bericht des Paulus andrerseits, dem wir folgen müssen, ist sehr kurz, dunkel und abgerissen, Paulus ist selber Partei in der Angelegenheit, auch steht an wichtiger Stelle (2, 5 Anfang) die Lesart nicht fest.

Nach den eigenen Andeutungen des Apostels hatten er und Barnabas in den öffentlichen, vor der ganzen Gemeinde geführten Verhandlungen einen schweren Stand. Die Gegner der gesetzesfreien Heidenmission verlangten, daß den Heiden (die Beschneidung und) das Gesetz aufgelegt würden. Insbesondere forderten sie, daß der von Paulus mitgebrachte junge Heidenchrist Titus augenblicklich beschnitten würde. Zu einer Einigung mit ihnen kam es nicht, ihre Forderungen vermochten sie aber nicht durchzusetzen; auch nicht die zweite, Titus betreffend — wenn die Lesart οἷς οὐδέ in 2, 5 ursprünglich ist. Sind die Worte mit den Zeugen des westlichen Textes wegzulassen (vgl. schon oben S. 57), dann ward Titus wohl nicht gezwungen, sich beschneiden zu lassen, aber Paulus hätte dann freiwillig auf eine Stunde nachgegeben, aus Politik, um sein höheres Ziel, Freiheit der Heidengemeinden, zu erreichen. Für diesen Hergang lassen sich nun in der Tat schwerwiegende Gründe geltend machen (kurz zusammengefaßt bei J. Weiß, Urchristentum S. 203 f.). Neben den, wie es scheint, ergebnislosen Verhandlungen vor und mit der gesamten Jerusalemer Gemeinde, erreichten Paulus und Barnabas durch Verhandlungen, die in einem engen Kreise geführt wurden, eine Einigung mit den „Säulen". Diese erkannten die Berechtigung der antiochenischen Heidenmission in der bisher eingehaltenen Weise an, also ohne daß den sich bekehrenden Heiden irgendwelche gesetzlichen Bestimmungen auferlegt wurden: Paulus und Barnabas sollten zu den Heiden gehen, die Säulen sollten der Beschneidung das Evangelium predigen. Doch ein Band noch sollte die Heidenapostel an das Judenchristentum knüpfen: für die Armen der Urgemeinde sollte in den Heidengemeinden gesammelt werden. Die „Säulenapostel" reichten Paulus und Barnabas die Hand der Gemeinschaft, und die gesetzesfreie Heidenkirche ist damals von den Führern in Jerusalem anerkannt worden. Die Sammlung für die armen Christen in Jerusalem hat Paulus in den Jahren seiner großen Mission durchgeführt, es ist die sogenannte „Kollekte", vgl. über sie noch I Kor 16, 1—4, II Kor 8 und 9, Röm 15, 25—27 (oben S. 309). An der letztgenannten Stelle sehen wir auch deutlich, wir die Jerusalemiten und wie Paulus selber die Sammlung angesehen haben: als einen Tribut der Heidengemeinden an die Judenchristen.

Für Paulus und seine Mission war das Jerusalemer Abkommen zunächst ohne Zweifel sehr wichtig. Er konnte seinen pharisäisch-judenchristlichen Gegnern gegenüber darauf hinweisen, daß er und sein Werk von den Säulen anerkannt worden waren. Aber bald zeigte es sich, daß es einen sehr schwachen Punkt hatte. Die Trennung: „wir zu den Heiden, sie zur Beschneidung" war in den gemischten Gebieten und Gemeinden gar nicht durchzuführen. Wenn die Judenchristen in Antiochia und in andern gemischten Gemeinden in der Weise der Jerusalemer lebten und das Gesetz beachteten, dann schieden sie sich von ihren heidenchristlichen Brüdern, und wenn sie ohne Gesetz lebten, sagten sie sich von ihrem Volke und von ihren Brüdern in Jerusalem los.

4. Der Streit in Antiochia. Die Unzulänglichkeit des Abkommens zeigte sich im Streite von Antiochia, Gal 2, 11—21, vgl. vor allem

2, 11 – 14). Der judenchristliche Teil der antiochenischen Gemeinde hielt mit den Heidenchristen unbedenklich Tischgemeinschaft. Diese Judenchristen zogen also levitisch unreine und unbeschnittene Männer zu ihren Mahlzeiten heran und gingen ihrerseits gelegentlich zu ihnen als Gäste ins Haus; auch brachten vor allem die Gemeindemahlzeiten sie immer mit den Heidenchristen zusammen. So wurde von ihnen andauernd das Gesetz verletzt (vgl. auch Apgsch 11, 3; 10, 28). Nach dem Apostelkonzil kam Petrus zu Besuch nach Antiochia, und ihm, dem leicht entflammten Sanguiniker, machte dies brüderliche Zusammenleben einen solchen Eindruck, daß auch er mit den Heidenchristen zusammen aß. Da trafen aber „Leute von Jakobus her" – zufällig oder eigens geschickt – in Antiochia ein und stellten ihn zur Rede. Er gab daraufhin die Tischgemeinschaft mit den Heiden auf, der judenchristliche Teil der Gemeinde, selbst Barnabas, worüber wir am meisten staunen, folgte seinem Beispiel. Paulus trat in öffentlicher Versammlung dem Petrus entgegen und ging nun seinerseits weit über die Linie des Jerusalemer Vertrages hinaus: das Gesetz gilt auch für den Juden nichts mehr. Offenbar ist Paulus hier, auf dem Boden seiner Gemeinde, viel rücksichtsloser aufgetreten als in Jerusalem. Was er erreichte, sagt er aber nicht. Hätte er indes den Petrus wirklich überzeugt, dann hätte er diesen Triumph wohl kaum verschwiegen. Die Folge des Zusammenstoßes war eine Spannung zwischen Paulus und den Urkreisen, aber auch zwischen ihm und Barnabas sowie großen Teilen der antiochenischen Gemeinde. In diese Lage hinein fällt wohl, von der Urgemeinde, ohne Mitwirkung des Paulus erlassen (Apgsch 21, 25), das Aposteldekret, dessen Sinn es ist, festzulegen, wieweit geborene Heiden das Gesetz, vor allem die Speisegebote halten müssen, wenn sie wollen, daß die Judenchristen mit ihnen verkehren und zusammenessen sollen. So angesehen, zeigt das Dekret einen sehr gemäßigten Geist, und es steht sehr weit ab von den Forderungen der Strengen. (Apgsch 15, 5).

5. Die Galater. Aber diese Strengen bekamen nun anscheinend, nachdem sich Paulus mit den Säulen, auch mit Barnabas, überworfen hatte, neuen Mut, gegen Paulus vorzugehen. Sie drangen über Antiochia hinaus dem Apostel in sein eignes Missionsgebiet nach; zunächst in die lykaonischen Gemeinden der ersten Reise. Denn diese sind es wohl, an die der Galaterbrief geht (S. 306), das große Dokument des Kampfes, den Paulus um seine Gemeinden und sein Evangelium zu führen hatte. Die Gegner, die in die galatischen Gemeinden eingedrungen waren, beriefen sich auf eine angesehene Persönlichkeit, vielleicht in Jerusalem, die Paulus nicht mit Namen nennt (5, 7. 10), und sie hatten mit ihrer judaistischen Predigt großen Erfolg, wie 1, 6; 3, 1 f.; 3, 10 – 13; 4, 9 – 11; 5, 3 f. 7 zeigen. Die Gemeinden standen bereits unmittelbar vor dem völligen Abfall von Paulus und seinem Evangelium, sie hatten ihn zum Teil schon vollzogen. Und auch das persönliche Ansehen des Paulus war aufs schwerste erschüttert, wie die Selbstverteidigung des Apostels in 1 f. beweist. In der für ihn sehr gefährdeten Lage schreibt Paulus, wohl von Korinth aus, den Brief. Mit welchem Erfolge, wissen wir leider nicht, vermutlich aber ist dieser Angriff der Gegner

abgeschlagen worden, und auf jeden Fall war ihnen ein dauernder Erfolg nicht beschieden.

6. Der Streit in Korinth. Der andere Angriff erfolgte in Korinth, und der zweite Korintherbrief, namentlich II Kor 10—13, sind das Zeugnis des Kampfes. Leider sind gerade die korinthischen Verhältnisse für uns schwer zu durchsehen. Aber in der Gegnerschaft, die dem Paulus dort erwuchs, spielen judaistische Führer, von außen her eingedrungen, eine große Rolle (11, 13. 15. 22). Das Eigentümliche ist, daß sie hier in Korinth nicht so sehr ihre sachlich von dem paulinischen Evangelium abweichende Verkündigung vortrugen, als vor allem die Person des Apostels mit sehr gehässigen Vorwürfen und Anklagen überschütteten (10, 1—4. 10; 8, 23 und 12, 16—18; 11, 21, auch 1, 17 u. a.) Der Angriff der Gegner wurde aber zurückgeschlagen, das erkennen wir für Korinth viel deutlicher als für Galatien. Wenn II Kor ursprünglich ein Ganzes bildet, dann zeigt der Ton der Anfangskapitel, daß Paulus in der Hauptsache guter Zuversicht ist und sein kann; und wenn II Kor 10—13 und vielleicht noch andere Teile aus dem Briefe loszulösen sind, dann haben wir in ihnen sicher nicht das abschließende Stück im Briefwechsel des Paulus mit seiner Gemeinde zu erkennen, sondern dann fallen diese Kampfstücke zeitlich vor die Anfangskapitel und aus diesen erkennen wir, daß das alte gute Verhältnis zwischen Paulus und seiner Gemeinde wieder hergestellt ist (vgl. S. 73 f.).

7. Das Ergebnis. Phil 3 zeigt im Ganzen des Briefes nicht so sehr eine ernsthafte Bedrohung dieser treuen Gemeinde als vielmehr nur dieses, daß die Träger des judaistischen Evangeliums noch immer tätig sind. So viele Mühe aber auch dem Paulus seine Gegner bereitet haben, auf die Dauer haben sie seine Arbeit nicht hemmen und vernichten können. In der großen Frage: Gesetz oder Freiheit, von der wir das apostolische Zeitalter bewegt sehen, hat das nachpaulinische Christentum unverkürzt den Ertrag der paulinischen Lebensarbeit geerbt. Soweit wir es überblicken, ist in der nachapostolischen Zeit nirgends mehr die Verkündigung: Gesetz und Christus angeboten worden, und in den Schriften der nachpaulinischen Zeit zeigen sich nirgends mehr Judaisten vom Schlage der in Galatien und Korinth auftretenden. Wohl ist das Judentum andauernd eine Größe, mit der man sich auseinandersetzen muß (Joh; Hebr; Barn; Justins Dialog), wohl gibt es auch gnostische Richtungen, die sich auf das Gesetz berufen und „judaisieren" (Ign; Past) — mit solchen judaisierenden Gnostikern hatte schon Paulus in Kolossä kämpfen müssen — aber das Judenchristentum ist als eine innere Gefahr nirgends mehr in den Gemeinden nach Paulus aufgetreten. Die rasche Entwicklung des Heidenchristentums hat ganz von selber die Gesetzesfrage zurückgedrängt, das Judenchristentum fiel durch die politischen Geschicke Israels (oben S. 171 f. und S. 273) von seiner Machtstellung herab und wurde in den Winkel gestoßen. Das Heidenchristentum trat in der Geschichte unserer Religion das Erbe von Jesus und Paulus uneingeschränkt an, es eignete sich auch ohne weiteres die zwölf Apostel an und machte sie zu Anfängern und Trägern der Heidenpredigt (Mt 28, 19 f., die ganze Apgsch, vgl. besonders 1, 8; 10, 1—11, 18; 15.) Und bald hören wir

in der Kirche Stimmen, die da sagen: die Christen aus der Beschneidung, die das Gesetz beobachten, wenn auch nur für sich, ohne es den Heiden aufzulegen, können nicht gerettet werden, und mit ihnen soll man in keiner Weise Gemeinschaft halten (Justin, Dial 47, 2).

§ 66. Religion und Theologie des Paulus

1. Vorbemerkungen. Frömmigkeit und Theologie sind bei Paulus auf das innigste miteinander verknüpft. Aus unmittelbarem religiösem Erfahren und aus heißem innerem Ringen ist die Theologie des Apostels hervorgegangen, und sie ist auch durchaus praktisch bedingt, steht im Dienste seiner Verkündigung, so daß Religion und Theologie des Apostels im Zusammenhange miteinander dargestellt werden müssen. Paulus ist freilich kein Systematiker im eigentlichen Sinne gewesen, der ein wohlgeschlossenes Ganzes, ein theologisch-philosophisches Lehrgebäude aufgerichtet hat: auf eine so wichtige Frage wie die: woher kommt die Sünde, suchen wir bei ihm vergebens eine Antwort; Unstimmigkeiten und Widersprüche in seiner Theologie sind leicht aufzudecken, man denke nur an die verschiedenartige Beurteilung, die er dem Gesetze zuteil werden läßt. Doch ist die Kraft, auch die Schulung des Denkens bei ihm groß, und er ist nicht nur zeitlich der erste Denker innerhalb des Christentums gewesen, sondern auch bei weitem der bedeutendste innerhalb des ganzen Urchristentums bis zu den griechisch geschulten Alexandrinern hin.

Wie die Frömmigkeit und die Theologie des Paulus, in großen Zügen gezeichnet, aussieht, vermögen wir mit einiger Deutlichkeit zu erkennen. Das, was wir an unmittelbarer, vorzüglicher Überlieferung von ihm selber in seinen Briefen erhalten haben, reicht zur Beantwortung der Fragen aus, so vieles auch in den Einzelheiten ungewiß bleibt und so viele Rätsel uns die Auslegung der Paulusbriefe auch aufgibt. Die Hauptprobleme der Paulusforschung unserer Tage liegen viel mehr in der Frage nach dem Woher seiner Theologie und Religion als in der nach dem Wie. Wir wollen uns erst diese Frage, dann (in § 67) jene vorführen.

2. Sünde und Tod. Der Untergrund, von dem sich die Religion des Paulus abhebt, ist sein Bewußtsein und seine Verkündigung von der allgemeinen Sündhaftigkeit der nichtchristlichen Menschheit aller Zeiten und aller Nationen. Über alles Fleisch, die Sarx, eine ungeheure Substanz, aus der alles Menschenwesen von Adams Falle an besteht, herrscht die Sünde, eine große feindliche Macht dämonischer Art, die seit den Paradiesestagen die Menschheit in ihre Gewalt bekommen hat. Aufs engste mit der Sünde verbunden ist der Tod, der die Strafe für die Sünde ist, auch er bei Paulus persönlich, als eine große menschenfeindliche Hypostase gefaßt. Er reißt die Menschen dahin in eine Vernichtung, die ohne Ende ist, er herrscht auch über die ganze außermenschliche Schöpfung (Röm 8, 19–22). Und das große allgemeine Verderben geht noch über die Erdenwelt hinaus. Über ihr erhebt sich als ein höheres Stockwerk die Geisterwelt, das Reich der Archonten, der „Mächte“ und „Gewalten“,

die auch von Gott abgefallen und in Sünde verstrickt sind, die selber zu Urhebern des Bösen auf der Erde geworden sind. Eine ungeheuer pessimistische Weltbetrachtung ist es, die den Untergrund der paulinischen Frömmigkeit abgibt, vgl. vor allem Röm 1, 18 – 3, 20.

3. **Das Gesetz.** Auch das Gesetz, auf das der Jude so stolz ist und in dem er den Willen Gottes offenbart und seinem Volke schriftlich übergeben glaubt, ist in Wahrheit keineswegs imstande, dem Juden oder irgendeinem Menschen zur Gerechtigkeit, zur Freisprechung im göttlichen Gerichte zu verhelfen. Niemand kann das Gesetz ganz erfüllen – das hatte Paulus selber in seiner pharisäischen Zeit erfahren – und es ist auch gar nicht gegeben, den Menschen aus der Knechtschaft der Sünde herauszuführen. Im Gegenteil! Mit seinen vielen Geboten, die doch niemand erfüllen kann, mit seinen Verboten, die nur die böse Lust wecken und steigern, die ohnehin im Menschen vorhanden ist, ist das Gesetz ein Diener und Helfer der Sünde. Es ist dazu gegeben, die Sünde zu verbreiten und zu stärken. Die Sünde, die den Menschen beherrscht und in seinen Gliedern steckt, bedient sich des Gesetzes, das an sich gut, heilig und gerecht ist, dazu, den Menschen immer tiefer in ihre Macht zu verstricken (Röm 5, 20; 7, 9 – 24). So macht das Gesetz den Menschen keineswegs Gott wohlgefällig, sondern die Sünde offenbart durch das Gesetz ihre ganze verderbliche Macht in ihrer höchsten Blüte. Das Gesetz bringt also den Menschen zur Verzweiflung am eigenen Tun, damit aber zugleich auch in einen Seelenzustand, in dem er geneigt wird, die Gnade anzunehmen, die Gott ihm in Christus darbietet, es wird der Erzieher auf Christus hin (Röm 3, 20; Gal 3, 19. 24; 4, 1 – 5). Durch das Gesetz hat die Sünde das ihr bestimmte Maß erfüllt, ihre Zeit ist nun vorbei, es tritt nach der ersten großen Weltperiode, die unter ihrer Herrschaft stand, die zweite ein, die Zeit der Gnade.

4. **Der Christus und sein Werk.** Eingeleitet wird der neue Weltabschnitt durch die Erscheinung des Christus, des Herrn und Gottessohnes. Er ist ein übermenschliches, ein göttliches Wesen, aus Gott hervorgegangen, von ihm vor aller Zeit geschaffen, vor der Weltschöpfung, an der er bereits selber mit tätig war (I Kor 8, 6). Der himmlische Gottessohn ist aus seinem hohen Dasein auf die Erde herabgestiegen, hat Fleisch angenommen und ist ein Mensch geworden, wie wir, in irdischer Beschränktheit, vom Weibe geboren, dem Gesetze unterworfen (Röm 8, 3; II Kor 8, 9; Gal 4, 4; Phil 2, 6 – 8). Aber obwohl der Gottessohn einen Leib von Sündenfleisch trug wie wir, ist er selbstverständlich hier auf Erden von der Sünde ganz frei geblieben. Durch das Herabsteigen aus dem Himmel, aus der Sphäre des Pneuma und der Doxa in die Sphäre des Fleisches, der Sünde und der Vergänglichkeit, hat der Gottessohn die Erlösung des sündigen Menschen, die Überleitung himmlischer Kräfte in das irdische Dasein ermöglicht.

Zunächst und vor allem hat er die objektive Möglichkeit für die Rechtfertigung des Sünders geschaffen. Gott kann keinen Menschen als gerecht ansehen, weil alle sündigen, und er muß sie deshalb alle in den

Tod dahingehen lassen, der ewig ist. Oftmals hat Gott feierlich verkündet, daß er den Sünder mit dem Tode bestrafen würde, das ganze AT ist voll von diesen Drohungen, die er, als der gerechte Gott, auch stets zur Ausführung gebracht hat. Von jetzt ab soll aber Gnade herrschen, Gott will den Menschen, wenigstens einem Teile von ihnen, die Strafe, eben den Tod erlassen. Damit aber seine Gerechtigkeit festbestehen bleibe, muß an einer andern Stelle ein Straftod erfolgen, der gänzlich unverdient ist, es muß jemand den Tod erleiden, der ihn ganz und gar nicht verdient hat. Das eben ist der Gottessohn. Er hat durch seinen Tod ein Opfer dargebracht, dessen sündentilgendes Blut uns gerecht macht (Röm 5, 9 f.) er hat durch seinen Tod den Fluch des Gesetzes auf sich genommen, der da heißt, daß der Übertreter des Gesetzes sterben muß (Röm 3, 24 f.; 6, 10; II Kor 5, 18 – 21). Da er selber aber unschuldig und ganz ohne Sünde war, kann er das Sühnopfer, das Lösegeld nicht für sich dargebracht haben, sondern nur für andere. Das aber sind die Menschen. Für uns, die Sündigen, hat Gott ihn, den Sündlosen, so behandelt, als ob er eitel Sünde wäre, um uns dann so behandeln zu können, als ob wir lauter Gerechtigkeit wären. Alle Menschen haben eigentlich den Tod verdient, nur er, der Gottessohn, nicht. Ist er also gestorben, dann ist er um anderer willen gestorben, um der Gerechtigkeit Gottes Genüge zu tun, die den Tod des Sünders verlangt. So ist die Stellvertretungs- und Genugtuungslehre ein ungemein wichtiges Glied in der paulinischen Theologie. Paulus, der nach dem Kreuzestode Jesu Christ geworden ist, kennt keinen Gott, der rein aus Gnaden die Sünden vergibt, wie der Vater im Gleichnis vom verlorenen Sohn. – Mit der Tötung des unschuldigen Gottessohnes hat auch die Sünde selber das Höchstmaß ihres Frevels erreicht, und sie ist jetzt samt dem Tode, zur Verurteilung, d. h. zur Vernichtung reif.

Der Gottessohn selber ist durch den Tod seiner Verbindung mit dem Fleische ledig, und in der Auferstehung erhebt er sich wieder in den Zustand von Herrlichkeit und Macht, in dem er vor seinem Erdendasein war. Nur daß dieser Zustand noch erhabener und herrlicher ist, als es der frühere war, denn jetzt ist er aller Welt, den Menschen wie auch den unterirdischen und den himmlischen Mächten, kundgetan worden als der Kyrios, vor dem sie die Knie zu beugen und den sie als Herrn zu bekennen haben (Phil 2, 9 – 11). Er ist nun das Haupt des Engelstaates geworden und der Anfänger der neuen pneumatischen, nicht mehr fleischlichen und sündigen Menschheit, der zweite Adam, der vom Himmel her kam (Röm 5, 12 – 21; I Kor 15, 21 f. 45 – 49). So ist er nicht nur durch einen einmaligen Akt, durch das Sterben und Auferstehen, der Mittler zwischen Gott und Menschheit geworden, sondern er ist es andauernd und wird es bis zu der Zeit bleiben, wo sein Kampf gegen die feindlichen Mächte das Ziel erreicht haben wird. Denn dieser Kampf ist freilich schon entschieden, aber noch nicht beendet. Noch sündigen die Menschen und sterben dahin, noch beherrscht die Vergänglichkeit die außermenschliche Schöpfung. Aber das neue Reich, die Erbschaft der Gotteskinder, kommt bald, noch zu Lebzeiten dieses Geschlechtes (I Thess 4, 15. 17; I Kor 15, 51),

dann werden Satan, Dämonen, die Sünde und, als letzter Feind, der Tod vernichtet, und dann übergibt der Christus seine Macht an Gott selber, bei dem sie nun dauernd bleibt (I Kor 15, 23 – 28). Eine ewig währende Herrscherstellung des Sohnes neben, wenn auch unter dem Vater, erträgt anscheinend der Monotheismus des Paulus nicht.

5. Das neue Leben. Durch die Sendung und den Tod seines Sohnes hat Gott den Menschen seine Liebe bewiesen (Röm 5, 8; II Kor 5, 19), hat sich die objektive Möglichkeit geschaffen, gerecht und doch zugleich gnädig zu sein. In dem himmlischen, erhöhten Christus, diesem großen pneumatischen Wesen, ist ein steter Vermittler, der einzige, zwischen Gott und der Menschheit gegeben. Wie aber kommt der Mensch dazu, daß ihm Gott die sündentilgende Kraft des Todes seines Sohnes anrechnet, wie tritt er in die Verbindung mit seinem himmlischen Herrn und Mittler und wird so ein Glied der neuen pneumatischen Menschheit, deren Anfänger der Christus ist?

Durch eigenes Tun, durch Werke, die das jüdische Gesetz oder irgendein Gesetz vorschreibt, kann niemand ein neuer Mensch werden. Gottes Gnade, die sich schon in der Sendung des Christus erwiesen hat, muß den Fleischesmenschen retten und ihn zu einem Geistesmenschen machen. Das, was der empirische Mensch, der Sünder, tun kann, ist nur dies: die Gnade Gottes zu ergreifen. Dies erfolgt im Glauben. Dieser Glaube im paulinischen Sinne ist nicht einfach ein Fürwahrhalten und Überzeugtsein, obwohl Paulus das Wort auch in diesem Sinne gebraucht und obwohl sein Glaube auch notwendig ein Urteil mit einschließt. Aber der paulinische Glaube ist mehr als ein solches Urteilen und Fürwahrhalten, es ist das innere Sichbeugen und das Sichverlassen des schwachen geschaffenen Menschen auf den allmächtigen Gott, der zugleich ein gnädiger Gott ist, und das unbedingte Vertrauen auf Christus als den Heilsmittler. Wer glaubt, öffnet sein Herz der Gnade Gottes und läßt sie in sich wirken. Das ist alles, was der Mensch tun kann, und dieser Glaube darf in keiner Weise als eine menschliche Leistung angesehen werden, sondern er ist, wie Paulus entschieden betont, das Gegenteil von allem Tun und der Verzicht auf eigene Werke (Röm 4, 1 – 4 u. a.). Daß Paulus nicht im entferntesten daran denkt, den Glauben für eine Leistung anzusehen, durch die der Mensch sich Gottes Gnade verdienen könne, folgt auch aus seiner Prädestinationslehre: Gott hat schon vor aller Zeit die Seinen erkannt und vorherbestimmt, die er dann auch beruft und rechtfertigt (Röm 8, 29 f.).

In seiner antijüdischen Polemik (Röm, Gal) faßt Paulus, durch die Fragestellung und die Ausdrucksweise seiner Gegner, auch durch seine eigene pharisäische Schulung bestimmt, die Sache so, daß er sagt: der Mensch werde durch den Glauben gerechtfertigt. Die Vorstellung von der Rechtfertigung stammt aus der jüdisch-gesetzlichen Frömmigkeit und der damit verknüpften Vorstellung von Recht und Gericht. Der Jude erwartet am Tage des Endes sein Urteil auf Grund der Werke und der Gesetzesbeobachtung, die Gott bei ihm dann vorfindet und auf Grund deren er

von Gott für gerecht erklärt wird und für würdig, am messianischen Reiche teilzunehmen. Für Paulus ist es sicher, daß der Mensch wegen seiner eigenen Werke von Gott niemals als ein Gerechter angesehen und im Gerichte freigesprochen werden kann, sondern Gott sieht an und erklärt ihn, den Ungerechten, für gerecht auf Grund des Glaubens, d. h. wenn er und weil er zu glauben wagt, daß Gottes Gnade sich ihm in Jesus anbietet und weil er diese Gnade im Glauben hinnimmt. Die in der Formulierung keineswegs glückliche Lehre des Paulus von der Rechtfertigung aus dem Glauben beweist, daß die Religion des Paulus auf der tiefen Erfahrung ruht, Gott allein sei im religiösen Verhältnis der Gebende, der Mensch immer nur der Beschenkte.

Durch den Glauben, die Hinnahme der göttlichen Gnade, wird das Verhältnis hergestellt zwischen dem, der gerettet werden soll, und seinem himmlischen Herrn, dem Christus. Der einzelne Gläubige tritt ein in den Kreis derer, die mit dem Kyrios aufs engste verbunden sind als seine Leibeigenen, seine δοῦλοι, und mehr noch, als die Glieder seines Leibes, die nun auch untereinander in unlösbarer Gemeinschaft verknüpft sind. Sie sterben ihrem alten Leben, das im Fleische verlief, ab und werden neue pneumatische Menschen, Gotteskinder, wie ihr Christus Sohn Gottes ist. Hier entfaltet die Mystik des Paulus ihre große Kraft.

Die einzelnen Gläubigen verschmelzen mit dem auferstandenen pneumatischen Christus zu einer untrennbaren Einheit, die von einem Willen, einem Fühlen, einem Handeln durchwebt wird: wir in Christus oder Christus in uns. Die Gottesmystik, die unmittelbare Vereinigung mit dem Letzten und Höchsten, ist für Paulus kein gegenwärtiger Zustand, sondern ein zukünftiger, der am Ende der Dinge eintritt (I Kor 15, 28), und auch er ist durch Christus vermittelt. Dabei ist aber, wie vielleicht nicht unnötig zu bemerken ist, die Vereinigung mit Christus (und Gott) für Paulus nicht das Zerfließen und bewußtlose Untertauchen des Einzelnen in dem Meere der schrankenlosen Gottheit, des schweigenden Urgrundes, sondern jetzt und für alle Zukunft denkt er an die bewußte Fortdauer der Einzelpersönlichkeit, die mit pneumatischem Leibe angetan, in der leidlos, unsterblich und sündlos gewordenen Welt lebt.

6. Der Geist. Das Band, das die Einheit um Christus und seine Gläubigen schlingt, das Unterpfand und Angeld künftiger und endgültiger Herrlichkeit ist der Geist, das göttliche Pneuma oder das Pneuma Christi: da ihr aber Söhne seid, so hat Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt, der ruft: Abba, Vater (Gal 4, 6; vgl. dann vor allem Röm 8). Auf diesen Geist Gottes und Christi, eine himmlische Kraft, die von oben her unsichtbar aber ganz wirklich und lebendig in die Herzen der Gläubigen sich senkt, führt Paulus alles Neue, Starke und Beseligende, aber auch das Auffällige und Wunderhafte im Christenstande zurück. Die lebendige, gegenwärtige Religion hat er im Pneuma erlebt, das ihm auch alle Hoffnung der Zukunft verbürgte. Er hat in sich selber, von seiner Bekehrung ab, den tiefgehenden Bruch mit der Vergangenheit gespürt, hat gefühlt, daß ein Neues in ihm entstanden war. Sein angstvolles und doch

so vergebliches Bemühen, die Gerechtigkeit zu erlangen, ist vorbei, Furcht und Unwissenheit sind geschwunden, Gewißheit des Heiles, der Sündlosigkeit und Gotteskindschaft ist in ihm lebendig geworden, im Gefolge davon kam Frieden und Freude und ein Gefühl ungeheuer gesteigerter Kraft. Dazu brachen aus seinem Seeleninneren Kräfte hervor, die er bis dahin nicht gekannt hatte, Prophetie und Zungenrede, Visionen und Entrückungen wurden ihm zuteil (I Kor 14, 18; II Kor 12, 1 – 4). Weiter sah er in seinen Gemeinden ähnliche Vorgänge: Visionen, Zungenrede, Prophetie, Wunderheilungen, dann aber auch, höher liegend, rasche und auffällige Bekehrungen, grundsätzlichen Bruch mit einem früheren gleichgültigen oder sündigen Leben, Liebe, Reinheit, Selbstüberwindung und Uneigennützigkeit und in der Folge von alledem Freude, Kraft und Frieden. Alle diese Erscheinungen von Bekehrungsfrömmigkeit und ekstatischem Enthusiasmus leitet Paulus von der Gotteskraft des Geistes her, der von oben kommt und im Gläubigen Wohnung nimmt. Durch ihn wird an der Stelle des früheren Fleischesleben ein neues, seinem Wesen nach unvergängliches Leben in den Gläubigen erzeugt, und der Geist verbindet sie mit ihrem Herrn Christus, in dem der gleiche Geist zusammengefaßt und überreich lebendig ist, so daß Paulus, wenigstens gelegentlich, den Geist mit Christus einfach gleichsetzen kann (II Kor 3, 17). Durch das Pneuma mit Christus verbunden, sterben die Christen zugleich mit ihrem Herrn und werden mit ihm der Auferstehung und des neuen Lebens teilhaftig, ebenso auch des Erbes, der Gottesherrschaft, die dem Christus und den mit ihm verbundenen Christen verheißen ist. Zur mystischen Vereinigung mit Christus vgl. noch Gal 2, 20 (dies vielleicht die am stärksten mystische Aussage, die Paulus in allen seinen Briefen macht); 3, 26 – 29; I Kor 12, 12 f.; II Kor 5, 17; Röm 8, 9 f. u. a.

Die Wirkungen des Geistes, die Paulus kennt, sind im einzelnen sehr verschieden. I Kor 12 – 14; Röm 12, 3 – 8 geben etwa eine Anschauung von ihrer Vielartigkeit. Neben Zungenrede, Visionen, Prophetie, Wunderheilungen, der Gabe von Weisheit- und Erkenntnisrede, erscheint auch Fähigkeit, der Gemeinde vorzustehen, das Mitteilen, Helfen und Dienen, das Glauben und Lieben, die Askese u. a. m. Endlich erscheint das gesamte neue Leben des Gläubigen, seine sittliche Bewährung bei Paulus auch als Frucht des in ihm treibenden Gottesgeistes, Gal 5, 16 – 24; Röm 8, 1 – 14. Das ist das Große an dem Apostel, daß bei ihm die Ethik über dem Rausch der Ekstase und dem Schwelgen der Mystik steht, daß ihm der Reichtum eines Lebens, das in Liebe geführt wird, soviel mehr wert ist als Prophetie und Zungenrede, daß er nicht in den Tiefen seines Gottes und seines Herrn versinkt, sondern daß Gott, Christus und der Mensch ihre Persönlichkeit und der Mensch seine Aufgabe behalten.

7. Die Kirche. Die Gemeinschaft, die durch den Zusammenschluß des Geistes gebildet wird, ist die Kirche. Aus den Gläubigen, Heiden und Juden, die Gott berufen hat, bildet sich die ἐκκλησία, über die ganze Welt zerstreut und doch durch den Geist, der in ihr waltet, und durch den Christus, ihren Herrn, mit dem alle ihre Glieder in Lebensgemeinschaft

stehen, zu einer Einheit zusammengeschlossen. Die Kirche ist der Leib des Christus, in dem er, der Unsichtbare, Gestalt annimmt, die Gläubigen sind die Glieder dieses Leibes (Röm 12, 5; I Kor 12, 12 f. 27; 6, 15); mit etwas anderem, aber eng verwandtem Bilde bezeichnet Paulus den Christus als das Haupt seines Leibes, der Kirche (Kol 1, 18; 2, 10. 19, vgl. auch – wenn paulinisch – Eph 1, 22; 4, 15; 5, 23), oder die Kirche als die Braut des Christus, mit der er eine himmlische Syzygie bildet (II Kor 11, 2; Röm 7, 3 f. und Eph 5, 27 – 33). Christus und die Kirche sind also zwei Größen, die aufs engste miteinander zusammengehören. Christus ist der Anfang und die bildende Kraft der neuen Menschheit, die sich mit ihm in der Kirche zusammenschließt. Daß außerhalb der Kirche kein Heil ist, ist ein Satz, zu dem bereits Paulus steht, und die Kirche ist für ihn das Ziel der Weltentwicklung und der göttlichen Ökonomie.

8. Die Sakramente. Eng mit der Christusmystik hängt bei Paulus auch die Sakramentsmystik zusammen. Taufe und Abendmahl hat Paulus bereits von der Urgemeinde her übernommen (S. 286 f.), bei ihm ist die Wendung der beiden Handlungen ins Sakramentale sehr deutlich. Der äußeren Handlung werden Wirkungen auf das innere, religiöse Leben zugeschrieben.

Die Taufe erfolgt auf den Namen Jesu, dem das neue Mitglied unter Nennung dieses Namens zugeeignet wird (I Kor 1, 13 – 16). Sie wäscht die Sünden ab (I Kor 6, 11), ist ein Aufnahme- und Bekenntnisakt. Ihren tiefsten Sinn aber empfängt die Taufe dort, wo sie als Geheimnis und Wunder, als Sakrament bezeichnet wird. Der Geist wird in ihr mitgeteilt und durch ihn wird die Lebensgemeinschaft mit Christus vollzogen, die mystische Einigung mit dem erhöhten Herrn tritt hier ein; der Gläubige stirbt bei der Taufe, wenn er unter dem Wasser versinkt, mit Christus ab und wird mit ihm begraben, sein alter Fleischesleib wird abgetötet, und beim Auftauchen ist er neugeboren, mit Christus zusammen auferstanden und in seine Gemeinschaft getreten, vgl. vor allem Röm 6, 1 – 14, dann Gal 3, 27; I Kor 10, 1 – 3; 12, 12 f. Aus I Kor 15, 29 erfahren wir, daß in der Paulusgemeinde zu Korinth die sakramentale Schätzung der Taufe in eine magische überging; man ließ sich zugunsten von Verstorbenen taufen, um sie der Wohltat des heiligen Aktes teilhaftig werden zu lassen. Merkwürdig ist nicht, daß die Korinther die Taufe so ansahen, sondern daß Paulus kein Wort des Tadels für diese Anschauung aufbringt, im Gegenteil diese Sitte für seinen Auferstehungsbeweis benutzt. Doch ist für ihn selber die Wirkung des Taufsakraments immer an den Glauben gebunden gewesen.

Das Herrenmahl gehört für Paulus eng mit der Taufe zusammen, I Kor 10, 1 – 4 werden die beiden miteinander verknüpft. Paulus redet indes vom Herrenmahl viel weniger als von der Taufe, nur an der angeführten Stelle und 10, 16 – 27; 11, 17 – 34 im gleichen Briefe kommt er darauf zu sprechen. Durch die Handlung wird der Tod des Herrn verkündet, bis daß er kommt, zu seiner Erinnerung wird gegessen und getrunken 11, 24 – 26. Aber das Abendmahl ist viel mehr als eine Ge-

dächtnisfeier und ein Symbol, das zeigen die drei angeführten Stellen. Durch die Götzenopferspeise kommen die Heiden in eine wirkliche, sie befleckende Verbindung mit den Dämonen, und entsprechend wird durch das reine, heilige Kultmahl der Christen eine wirkliche Verbindung zwischen ihnen und dem Herrn der Gemeinde, Jesus, hergestellt. Auch Israels Speisung mit Manna und seine Tränkung mit dem Wasser des Felsens waren pneumatisch, himmlisch und kamen vom präexistenten Christus her, Wasser und Manna der Wüstenwanderung waren von seinem Wesen erfüllt. So auch verbinden Brot und Wein des Abendmahles sich mit dem Leibe und Blute Christi, und in ihnen teilt sich Christus, der Auferstandene und Erhöhte, nicht der Gestorbene und Fleischliche, den Seinen mit. Wie man beim erhöhten und pneumatischen Christus von Leib und Blut reden kann und wie durch das Brot und den Wein des Mahles eine Verbindung mit dem Leibe und Blute des Erhöhten hergestellt wird, sagt Paulus nicht.

Obwohl Paulus dem eben Ausgeführten nach Sakramente im eigentlichen Sinne kennt als äußere Handlungen, die religiöse Güter, nämlich Wiedergeburt und geheimnisvolle geistige Verknüpfung mit Christus, vermitteln und bewirken, so darf man doch den rein objektiven, wunderwirkenden Charakter dieser Sakramente bei ihm nicht zu sehr betonen. Denn es sind am Ende bei ihm doch immer wieder der Glaube und der Geist, zwei innerliche, unsichtbare und persönlich erfahrene Kräfte, durch die die Erlösung ergriffen und erfahren wird.

9. Die Ethik. Der zum neuen Leben gekommene Gläubige, der in sich den Geist hat, hat damit zugleich auch die Grundkraft alles sittlichen Handelns erlangt. Paulus hat wie Jesus Religion und Sittlichkeit aufs engste miteinander verknüpft. Aus dem Geiste wächst nicht nur Freude, Friede und Heilsgewißheit, sondern auch das neue sittliche Leben Gal 5, 22; Röm 8, 4. 13f.; 6, 1—14. Eigentlich brauchten die Gläubigen gar keine sittlichen Vorschriften, der Geist, der sie von innen her treibt, müßte sie in jedem Augenblicke das tun lassen, was Gottes und ihres Herrn würdig ist. Aber Paulus, der Missionar und der Mann der Lebenserfahrung, sieht, wenn auch nicht bei sich (I Kor 4, 4), so doch bei den Gliedern seiner Gemeinde, eine Menge von Sünden und Fehlern. Er ist andrerseits weit davon entfernt, seine Gläubigen aus dem tätigen Leben herauszuziehen und sie in quietistischer Mystik, im Genusse des Geistes und seiner Seligkeit schwelgen zu lassen. So kommt reiche Mannigfaltigkeit in die paulinische Ethik hinein, sowohl was die Ausgestaltung des Ideals im einzelnen als auch was die Begründung der Ethik, die sittliche Motivation, betrifft. Paulus ist auch in seiner Ethik kein Systematiker.

Im ethischen Ideal steht, wie bei Jesus, die Liebe voran; Gal 5, 6. 14; I Kor 13; 16, 14; Röm 13, 8—10. Die Liebe bei Paulus geht noch, wie bei Jesus, sehr weit, doch beginnt bei ihm schon eine leise Abbiegung von der Höhe Jesu, vgl. Gal 6, 10. Sehr stark tritt weiter die Forderung der Wahrhaftigkeit heraus, von der Paulus öfters redet, beachte Phil 4, 8: das Wahre an der Spitze der Mahnung. Er selber war ein ausgesprochener Feind jeder Heuchelei und wahrhaftig bis zur schneidenden Schroffheit.

Treue und Tapferkeit, die im Leiden, das für Paulus selbstverständlich ist, sich bewähren und die überhaupt in allen Widerwärtigkeiten und Hemmungen aufleuchten müssen, schärft er vielfach ein, Gal 5, 22; I Kor 16, 13; Phil 1, 27—30 u. a. Und oft muß er seinen Griechen gegenüber zur Abkehr von der Unzucht, zu Reinheit und Sauberkeit mahnen; seine Erlösungslehre und sein stark dualistisches Weltbild läßt ihn hier stellenweise, wenn auch nicht grundsätzlich, die Askese höher stellen als das eheliche Leben (I Kor 7, 7. 32 – 35).

In der ethischen Motivation finden wir neben der grundsätzlichen Begründung: der Geist Gottes treibt den Gläubigen, die mehr eine Beschreibung als eine Begründung ist, noch eine Fülle von Einzelmotiven, die in sehr verschiedener Höhe stehen. Paulus hat nicht nur seine Katechumenen, sondern auch seine Gläubigen mit der eudämonistischen Lohn- und Strafpredigt, mit dem Hinweis auf das nahe Gottesgericht erschreckt und gelockt: jedem wird es ergehen nach seinen Werken, vgl. Röm 2, 6; 13, 11 f.; 14, 10; II Kor 5, 10; I Kor 3, 14 f.; I Thess. 1, 10. Auch Klugheitsregeln anzuführen, verschmäht er nicht, Gal 5, 15; Röm 12, 20. Das Gesetz, das er in Röm und Gal so schroff beurteilt und verwirft, ist ihm doch auch wieder der Inbegriff aller sittlichen Forderungen, und es bleibt auch für den Gläubigen bestehen, der dank der ihm eingepflanzten Geisteskraft imstande ist, die Forderungen des Gesetzes zu erfüllen, Röm 13, 8 – 10; Gal 5, 13f. Höher wieder steht der Hinweis auf das Vorbild des Herrn (Phil 2, 5 – 9; II Kor 8, 9) und die Berufung auf sein Wort (I Kor 7, 10 gegenüber 7, 12. 25). Stark weiß Paulus weiter das Motiv der Gemeinschaft auszunutzen. Die Gläubigen stehen nicht allein, sie sind Glieder des einen großen Leibes, des Christus, sie sollen einander helfen und dienen, und wo die Freiheit des Starken und Geförderten mit der Liebespflicht zusammenstößt, soll er der Liebe folgen und jede geziemende Rücksicht auf das Gewissen des schwachen Bruders nehmen, vgl. I Kor 6, 12; 8, 7 – 13; 9, 19 – 23; 10, 23 f., auch Röm 14, 1 – 15, 13; Gal 5, 13. Daß weiter die Christen ihrem Herrn angehören, daß sie teuer erkauft und der Welt entnommen, daß sie mithin „heilig" sind, soll sie aneifern, des hohen Standes wert zu wandeln (I Kor 3, 16; 6, 20; 10, 14 – 21). Verwandt damit ist der Hinweis auf die kirchliche Ehre, das Ansehen, das die Gläubigen bei den Heiden haben sollen, z. B. I Kor 10, 32. Unverkennbar endlich ist, daß Paulus an einigen Stellen ein stark griechisch beeinflußtes Persönlichkeitsideal zeigt, das er als Vorbild hinstellt, das Muster der vornehmen, freundlichen, in sich freien, anständigen und wohlangesehenen Persönlichkeit, vgl. Phil 4, 8 oder Röm 12, 2, auch Gal 5, 22 und Röm 2, 7.

So dringt Paulus in der überaus nötigen ethischen Paränese seiner Missionspredigt von den verschiedensten Seiten auf seine Hörer ein und sucht als Seelsorger, der die Vielheit menschlicher Art, Vorbildung, Temperamentes in einer reich bewegten Kulturwelt kennt, sittliche Motive in ihnen zu wecken.

10. Die Eschatologie. Die Zukunftshoffnung krönt die ganze Religion des Paulus, und in ihr löst sich der Zwiespalt auf, in dem nach seiner

Erlösungslehre Fleisch und Geist in der Welt überhaupt und auch noch beim Wiedergeborenen stehen. Der Rahmen seiner Eschatologie ist die spätjüdische Zukunftserwartung, die wir auch als die urchristliche schon kennen (S. 190 ff. und S. 291 ff.). Paulus, als einem in der Pharisäersekte aufgewachsenen Juden, muß die Apokalyptik von Jugend auf vertraut gewesen sein.

Dementsprechend finden wir bei ihm die große gespannte Erwartung wieder, daß dieser Weltlauf zu Ende gehe, der neue vor der Türe stehe, der mit dem „Tage des Herrn", der Ankunft des Christus vom Himmel her, der Totenerweckung und dem Weltgerichte beginnt. Ein gewaltiger Posaunenstoß und der donnernde Befehlsruf eines Erzengels leitet ihn ein, und Paulus hofft, mit der Mehrzahl seiner Gläubigen den Anbruch des letzten Tages noch zu erleben; vgl. zu dem eben Gesagten I Thess 4, 13—5, 11; I Kor 15, 20—34. 50—54; auch II Thess 2, 1—12 die Ausführung über den Antichristen.

Von der urchristlich-jüdischen realistischen Eschatologie weicht Paulus vor allem nach zwei Linien hin ab. Die eine führt zu einer starken Vergeistigung der Eschatologie, die andere zu einer stärkeren Betonung des Individualismus.

Was die Vergeistigung anlangt, so ist auf I Kor 15, 35—53 hinzuweisen, wo Paulus die Frage nach dem „Wie" der Auferstehung behandelt. Der Auferstehungsglaube geht auf die Erweckung dieses irdischen Leibes, die griechische Erwartung hingegen knüpft das künftige Leben nur an die Seele, die wesenhaft zur oberen Welt gehört und die gerade aus dem Leibe befreit werden muß, um zu ihrem wahren dauernden Leben zu kommen. Paulus erwartet, daß auch das neue künftige Dasein im Leibe erfolge. Aber dieser neue Leib ist artverschieden von dem gegenwärtigen. Fleisch und Blut kann Gottes Reich nicht erben (15, 50); pneumatisch ist das neue Dasein: aus Himmelsstoff und Lichtsubstanz, aus der überirdischen δόξα bestehen die künftigen Leiber, wie jetzt schon die Leiber des Christus und der Engel aus diesem Stoffe gebildet sind. Das Nacheinander der beiden Weltperioden wird also bei Paulus zu einem Gegensatze des Wesens. Fleischlich und geistlich stehen auch hier wie sonst in seiner Erlösungslehre einander entgegen, und die irdische, fleischliche Welt ist bei ihm ungemein entwertet, sie muß verschwinden, um der neuen, ganz andersartigen Platz zu machen.

Verwandte Anschauungen wie I Kor 15 scheint Paulus II Kor 5, 1—10 vorzutragen, nur daß hier und Phil 1, 21—23 der Individualismus der Zukunftshoffnung, der I Thess 4 und I Kor 15 noch fehlt, sich sehr deutlich ankündigt. Zwischen I und II Kor liegt die große Todesgefahr, die nach II Kor 1, 8—11 in Asien über den Apostel gekommen ist. Damals hat er an seinem Leben verzweifelt und nicht mehr hoffen können, den Anbruch der großen Welterneuerung noch im Fleische zu erleben, und später dann in der Zeit seiner Gefangenschaft, als er Phil 1 schrieb, stand die Gefahr der Verurteilung und Hinrichtung drohend über seinem Leben. Nach jüdischer Erwartung tritt die Seele des Frommen, der vor dem Ge-

richte stirbt, in einen Zwischenzustand ein. Sie wird „nackt", leiblos, also ohne Organe des Fühlens, Handelns und Lebens, in den Hadeskammern aufbewahrt bis zum Tage der Auferstehung. Dies Dasein ist ein sehr unerfreulicher Zustand, aus dem sich die Seele heraussehnt. Für die glühende Hoffnung des Paulus, seinen Tätigkeitsdrang, sein Pneumatikerbewußtsein, seine felsenfeste Gewißheit, in Leben und Sterben mit Christus verbunden zu sein, ist die Aussicht auf den Zwischenzustand unerträglich. So erwartet er denn, wie es scheint, für den Fall seines Todes nicht den armseligen, gottfernen Zustand der Leiblosigkeit, sondern die Überkleidung mit dem pneumatischen Leibe, der den Gläubigen im Himmel oben aufbewahrt wird. Für jeden Fall erhofft er II Kor 5 und Phil 1, daß nach dem Tode keine Trennung von Christus, sondern eine Vereinigung mit ihm stattfinde, daß der Tod mithin keine Verbannung, sondern eine Heimkehr zu Christus bedeute (II Kor 5, 8), von dem keine Macht, auch nicht der Tod, den Christen scheiden könne (Röm 8, 35—39). Bei einer so gefaßten Hoffnung muß aber die alte Reichgotteserwartung, der Glaube an Weltgericht und gemeinsame Auferstehung oder Verwandlung aller Gläubigen sehr stark durch die individualistische Jenseitshoffnung entwertet werden.

§ 67. Das religionsgeschichtliche Problem

1. Das Problem. Von Jesus zu Paulus ist ein großer Schritt in der Geschichte der christlichen Religion, wohl überhaupt der größte, den es in dieser Geschichte gibt. Man braucht nur an den Kyrios- und Christusglauben des Paulus zu denken, an seine Mystik und seinen Erlösungsglauben, die Satisfaktions- und die Pneumalehre, die Sakramentsvorstellungen, die Auffassung von der Kirche, die grundsätzliche Trennung vom Judentume, die Ethik, vieles in der Eschatologie. Woher kommen die neuen treibenden Elemente in der Religion und Theologie des Paulus? Wie steht er geistig zu seiner Umwelt, was verdankt er ihr, und wo können wir etwa Vergangenes und Gleichzeitiges in seiner Religion und Theologie wieder erkennen und ergreifen?

Selbstverständlich können wir die Religion des Paulus niemals sauber aufrechnen und ihre einzelnen Bestandteile nach ihrer Herkunft registrieren. Paulus ist in der Geschichte der christlichen Religion und der Religion überhaupt einer von den Großen, und es ist unmöglich, einen solchen durch Vergleichung mit anderen und seiner Umwelt zu erklären. Wenn man diese Aufgabe sich stellt und sie restlos lösen will, wird man höchstens das ganz eigenartige innere Leben, das uns in dem Propheten vor Augen tritt, unkenntlich machen und ihn als Ganzen auf das gröbste verzeichnen. „Alles Geniale ist nur einmal da und spricht sich in Formen und Zügen aus, die keine Subsumierung zulassen." Ehe man in der Paulusforschung irgendwelche religionsgeschichtlichen Vergleiche anstellt, muß man zunächst versuchen, das innere Leben des Paulus, wie es in seiner Religion und Theologie zum Ausdruck kommt, zu erfassen und zu beschreiben. Paulus hat Gott erlebt, weiß sich als ein von ihm Auserwählter und Be-

rufener, und sein persönliches religiöses Leben in seinen stärksten und eigentümlichsten Äußerungen kann niemals aus seiner Erziehung und Umwelt erklärt und hergeleitet werden, sondern die Seele des Paulus ist, religiös gesprochen, von Gott erfaßt worden und hat sich mit ihm berührt.

Aber das persönliche religiöse Leben kleidet sich nun andererseits doch immer auch in die Formen und das Bewußtsein der Zeit ein, und jeder religiöse Mensch steht in einer starken Überlieferung. Auch muß er, sobald er nach außen wirkt, seiner Zeit verständlich reden. Nachdem man Paulus in seiner Eigenart erfaßt hat, muß man dann nach den Fäden suchen, die ihn mit dem verknüpfen, was vor ihm und um ihn war.

2. Das jüdische Erbe des Paulus. Paulus ist als Jude geboren und als Pharisäer groß geworden. Die reiche religiöse Überlieferung seines Volkes, wie sie sich vor dem Exil und dann in der wichtigen Entwicklung des späteren, nachexilischen Judentums gebildet hat (§ 41 – 43) hat ihn getragen, und das jüdische Erbe ist bei ihm sehr groß. Es zeigt sich in seinem Schriftgebrauche und in seiner Auslegungskunst, auch in seiner Dialektik, die überall den Schriftgelehrten erkennen läßt. Er hat weiter vom Judentume her ein sehr scharfes und feines Gefühl für die Sünde übernommen. Auch ist sein großer ethischer Pessimismus nicht bloß durch die Mystik, den Gegensatz von Fleisch und Geist, natürlichem Menschen und Wiedergeborenen bestimmt. Die Verknüpfung weiter von Todesgeschick des Menschen mit der Sünde, der Gedanke, daß der Tod der Sünde Sold ist, mag Synagogenerbe sein. Die Satisfaktionslehre und dann der für Paulus sehr wichtige Gedanke der Gerechtigkeit (Gottes und des Menschen) ist jüdisch verwurzelt. Seine Auseinandersetzung mit dem Nomos und die inneren Erfahrungen, die er am Gesetze gemacht hat, sind nur bei einem Juden denkbar. Wie stark jüdisch-national er empfindet, zeigt vor allem Röm 9 – 11. Die Eschatologie und das mit ihr zusammenhängende Weltbild (Satan, Dämonen, Archonten) sind jüdisch bestimmt. Eng mit der Eschatologie hängt der Messiasglaube des Paulus zusammen. Sein Christus ist zu einem guten Stücke noch der Messias des Judentums, der auf den Wolken des Himmels kommt und der das Zornesgericht hält, und er ist der zweite Adam, der himmlische Mensch der Apokalyptik. Jüdisch bedingt ist auch das Gottesgefühl und der Gottesbegriff des Paulus. Gott ist der schlechthin Erhabene und der Persönliche, der Gott des bewußten Handelns und Willens, der Gott der Menschheitsgeschichte. Nie zieht ihn Paulus in die Natur hinein und vereinerleit ihn mit ihr. Wie bei Jesus steht auch bei ihm der Mensch in weitem Abstande von Gott, dem Heiligen und Allmächtigen; Ehrfurcht und Demut bleibt auf seiten des Menschen auch noch bei dem Christen Paulus das Grundgefühl, wenn schon nach seinen christlichen Erfahrungen von der Liebe und Gnade Gottes noch ganz andere Töne in die Religion des Apostels kommen, auch in der Christus- und Pneumamystik der Abstand zwischen Gott und Mensch sehr verringert wird. Im ganzen kann man das jüdische Erbe des Paulus nicht leicht zu hoch einschätzen, und es ist völlig verkehrt, darüber hinwegsehen zu wollen.

3. Der Hellenismus des Paulus. Paulus ist aber nicht nur ein Jude, sondern er ist, in der Diaspora geboren und viele Jahre seines Lebens außerhalb Palästinas weilend, auch ein Glied der antiken Kulturwelt in der römischen Kaiserzeit, und diese Kulturwelt ist die des Hellenismus (vgl. auch § 46—49). Auf vielen Wegen hat der Hellenismus Paulus, sicher schon in seiner frühen Jugend, erreicht. Schon in seiner Sprache und seinem schriftstellerischen Stil zeigt sich das Griechentum (vgl. auch S. 9 und 219). Er braucht für Vorgänge und Erfahrungen des höheren geistigen Lebens Begriffe, die die Philosophie, insbesondere die stoische Ethik und Theologie ihm darbot. Die Popularphilosophie der Zeit mag sie ihm übermittelt haben (ein paar Andeutungen S. 220). Aber auch mit der Religion seiner Zeit weist er Berührungen auf. Die synkretistische Mystik und die dualistisch-asketische Gnosis des Hellenismus hat ihn erreicht, und in Stimmung, Gedanken, Symbol lassen sich hier unverkennbare Verwandtschaften aufzeigen. Der Dualismus von Geist und Fleisch (nicht der von Gott und Satan), die schroffe Verwerfung des Fleisches, die Pneumalehre, die Christusmystik und die mit beiden zusammenhängende Erlösungslehre, die Askese und die Sakramente kommen hier vor allem in Frage.

4. Paulus und Jesus. Mit der Zusammenfassung: Paulus der Jude und Paulus der Grieche sind die Voraussetzungen für die Frömmigkeit und Theologie des Paulus noch nicht erschöpft. Zu ihnen ist weiter noch die Verkündigung Jesu, seine ganze Persönlichkeit und die Religion, die von ihm ausging, zu rechnen. Hier stellt sich ein sehr eigenartiges Problem ein, das wichtigste ohne Frage, das die religionsgeschichtliche Betrachtung innerhalb der Paulusforschung zu lösen hat.

Paulus hat Jesus nicht persönlich gekannt und ist nicht sein Jünger gewesen. In seiner Verkündigung, wie seine Briefe sie uns erhalten haben, bezieht sich Paulus nur wenig auf die Predigt Jesu, er verkündet wesentlich den himmlischen Christus, und er bringt in sehr grundlegenden Dingen Anschauungen, die Jesus nicht gekannt hatte, so in der Erbsünden- und Satisfaktionslehre, in der Christusmystik, der Entgegensetzung von Fleisch und Geist, den Sakramenten, aber auch in der Kritik des Gesetzes, der Anschauung von Kirche und Gemeinden u. a. m. Das Wichtigste von all dem ist wohl dies, daß an die Stelle, wo in der Predigt Jesu das Reich Gottes steht, bei Paulus die Verkündigung vom himmlischen Christus und von der Vereinigung mit ihm getreten ist. In allen den angeführten Stücken steht Paulus ohne Zweifel der späteren Entwicklung, die nach seinem Tode die alte Kirche entstehen ließ, näher als der Verkündigung Jesu. Deswegen ist auch mit anscheinend großem Rechte die Anschauung aufgestellt und verteidigt worden: das Christentum, das in der Kirche und damit in der Geschichte wirksam geworden ist, ist vor allem von Paulus und nicht von Jesus herzuleiten.

Diese Anschauung, so manches auch auf den ersten Blick für sie zu sprechen scheint, ist aber doch einseitig und unberechtigt. Einmal ist daran zu erinnern, daß die christlichen Gemeinden von der zweiten Gene-

ration ab, neben den Paulusbriefen und dem auch ohne literarische Vermittlung weiter wirkenden Ertrage der Lebensarbeit des Apostels, doch auch die synoptischen Evangelien besaßen und lasen, und daß von ihnen her ein viel lebendigerer und reicherer Eindruck des Lebens und der Person Jesu vermittelt wurde, als er aus der paulinischen Predigt zu gewinnen war, ja, daß Paulus selber in seiner Missions- und Erweckungspredigt mehr von der Verkündigung Jesu gebracht haben wird, als seine Briefe uns erkennen lassen. Das Evangelium, das immer eine persönliche Stellungnahme zu Jesus einschließt, war also niemals, auch in den frühpaulinischen Gemeinden nicht, ohne die starke Wirkung, die von dem Jesus der Geschichte ausging. – Eine zweite Richtigstellung, die uns hier näher angeht, ist dies: wichtige, grundlegende Stücke sind der Religion Jesu und seines Apostels gemeinsam. Nicht das Gesetz und seine Erfüllung, nicht irgendwelche äußeren Handlungen sind es, die den Menschen „heilig" machen, ihm zum Frieden mit Gott und zur Gotteskindschaft verhelfen, sondern diese können nur dem zuteil werden, der sein Leben innerlich Gott, dem Vater, zuwendet. Aus dieser Hingabe wächst das neue Leben, das nun von innen heraus das wahrhaft gute Handeln zeitigt. Der gute Baum bringt gute Früchte, sagt Jesus; von den Erfahrungen des Geistes aus spricht Paulus: wenn ihr im Geiste Gottes die Leidenschaften des Körpers tötet, werdet ihr leben, denn die vom Geiste Gottes getrieben werden, die sind Gottes Kinder (Röm 8, 13 f.), und (mit einem ganz ähnlichen Bilde wie Jesus): die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Milde, Güte, Treue, Sanftmut, Enthaltsamkeit (Gal 5, 22 f.). Und in der ganz überragenden Stellung, die Paulus der Liebe anweist, klingt Jesu große Predigt wieder. – Aufgebaut auf dem Erlebnis der Sündenvergebung und der Gnade Gottes, die Frömmigkeit vom Gesetze und allem äußerlichen Wesen loslösend, Frömmigkeit und Sittlichkeit auf das engste zusammenbindend, – in diesen Hauptstücken erweist sich die Religion des Paulus als ein Absenker der Religion, die Jesus verkündet hat, und nach dieser Richtung hin muß die Lösung des sehr ernsten Problems: Paulus und Jesus gesucht werden.

Um die unzweifelhaft vorhandene Eigenart des paulinischen Evangeliums gegenüber der Predigt Jesu erklären zu können, wäre es für die Forschung von ungemeiner Wichtigkeit, wenn sie einen genauen Blick in die Frömmigkeit und Theologie der vorpaulinischen Kreise tun könnte, wenn sie insonderheit die eigentümliche Ausgestaltung des Christen- und Christusglaubens zu erkennen vermöchte, wie sie sich in den Hellenisten- und Hellenenkreisen der antiochenischen Gemeinde von ihrer Gründung etwa bis zum Apostelkonzil ausgebildet hat. In diesen Kreisen hat Paulus, ehe er seine große Mission aufnahm, ungefähr siebzehn Jahre gestanden, nicht nur als ein Führender und Gebender, sondern auch als ein Nehmender. Die Entstehung des paulinischen Evangeliums würde uns sicher an vielen Stellen klarer werden, wenn wir die Religion dieser Vor- und Nebenpauliner deutlicher zu sehen imstande wären. Leider versagen hier die Quellen fast ganz, und es sind nur mehr oder weniger gut begründete

Vermutungen und Rückschlüsse, die gewagt werden können und dürfen, und die die Entstehung etwa des paulinischen Kyriosglaubens, der Pneumalehre und der Mystik, seiner Auffassung der Sakramente u. a. aufhellen sollen.

III. Die nachapostolische Zeit

Erstes Kapitel: Das Judenchristentum

§ 68. Die judenchristlichen Gemeinden nach dem Jahre 70

1. Verdrängung des Judenchristentums. Wir haben oben (§ 57 – 60) die erste, verhältnismäßig glanzvolle Zeit kennen gelernt, die das vor- und nebenpaulinische Judenchristentum in den Jahren zwischen dem Tode Jesu und dem Ausbruche des jüdischen Aufstandes durchgemacht hat. Jerusalem war die Muttergemeinde der christlichen Kirche, führende Männer waren in ihrer Mitte, Paulus hat in der uns erkennbaren Zeit seiner Mission immer mindestens mit Vorsicht nach Jerusalem gesehen, wenn auch nicht mit Ehrfurcht. Das wurde in den Jahren nach dem jüdischen Aufstande anders. Das ganze jüdische Volk machte von 66 an eine furchtbar herbe Geschichte durch, die wir uns schon an anderer Stelle in den hauptsächlichen Zügen vorgeführt haben (S. 171 f.). Die Geschicke des Gesamtvolkes mußten auch auf die judenchristliche Gemeinschaft einwirken, mußten sie innerlich und äußerlich niederdrücken. Die führenden Männer, deren persönlicher Wert darin lag, daß sie Jesus von Angesicht zu Angesicht gekannt, die Überlieferung von ihm getragen hatten, waren vor 70 gestorben. Das Heidenchristentum erhob sich selbständig und selbstbewußt neben der Gemeinschaft der Gläubigen aus Israel. Das alles sind Gründe, die es uns begreiflich machen, wie das Judenchristentum schon in der zweiten Generation ganz aus seiner Führerstellung gestoßen wurde und sein Erstgeburtsrecht verlor.

Wir wissen von dem Judenchristentum der nachapostolischen Zeit verhältnismäßig noch viel weniger als von dem der ersten Generation; unmittelbare Quellen, Schriften, die aus den Kreisen der Judenchristen selber kommen, haben wir überhaupt nicht, das wenige, was wir wissen, verdanken wir einigen Angaben späterer kirchlicher Schriftsteller, Männern des 2. – 4. Jhrhs., die mit den Judenchristen ihrer eigenen Zeit noch in Berührung kamen, die zum Teil auch noch Überlieferungen älterer Zeit wiedergeben: Hegesipp, Justin, Irenäus, Tertullian, Julius Africanus, Hippolyt, Origenes, Eusebius, Hieronymus, Epiphanius.

2. Ausbreitung im Ostjordanlande. Nach dem Römersturme und der Niederwerfung des Aufstandes kehrte sicher ein Teil der nach Pella und ins Ostjordanland geflohenen Christen nach Jerusalem zurück. Jerusalem durfte zwischen 70 und 135 von Juden bewohnt werden, wenn es auch selbstverständlich nur noch eine armselige Stadt war. Unter der spärlichen einheimischen Bevölkerung war sicher eine kleine judenchristliche Ge-

meinde, die sich in der auch für sie heiligen Stadt sammelte. Auch waren gewiß noch an andern Orten Palästinas Christen zu finden, die trotz des Aufstandes durchgehalten hatten. Aber die spärliche Entwicklung des nachapostolischen Judenchristentums fand nicht in dem damals verdorrenden eigentlichen Judenlande statt, sondern in den Gebieten jenseits des Jordans. Von den Flüchtlingen des Jahres 66 blieb sicher ein guter Teil in Pella und im benachbarten Peräa sitzen. Bei den Kirchenvätern wird sehr bald neben Pella noch eine zweite transjordanische Stadt, Kokaba, genannt, die aber nicht in Peräa, sondern in der Batanäa (Basanitis) „jenseits von Edrei" lag, vgl. Julius Africanus bei Eusebius, Kirchengesch. I 7, 14; Epiphanius, Häresе 29, 7; 30, 18; 40, 1. Leider wissen wir nicht genauer, wo die Stadt lag. Von diesen beiden Mittel- und Ausgangspunkten haben sich die Judenchristen in den ostjordanischen Gegenden zwischen Damaskus und dem Moabiterlande verbreitet, also in Peräa, Batanäa, der Dekapolis und Moabitis. Aber auch nördlich von Damaskus, in Cölesyrien, wo uns besonders Beröa genannt wird, fanden sie die Väter des 4. Jhrhs., Epiphanius und Hieronymus, vor. Ganz unklar bleibt leider, wie weit bereits in der Zeit vor 150 ihre Verbreitung in diesen schmalen Ostgegenden ging. Die weitere jüdische Diaspora scheint unberührt geblieben zu sein, mit Ausnahme vielleicht von Cypern. Ihre Zahl kann vor 150 (und auch späterhin) nur klein gewesen sein, in der Gesamtheit des jüdischen Volkes haben die Judenchristen bloß einen Bruchteil gebildet: nur einige wenige von den Juden und Samaritern seien gläubig geworden, sagt Justin (Apol I 53, 6 f.).

3. Verhältnis zum Judentum. Eine der sichersten und auch in sich selbstverständlichen Tatsachen aus der Geschichte des nachapostolischen Nazaräertums ist die, daß nach wie vor diese jesusgläubigen Juden am Gesetze ihrer Väter festhielten. Sie mögen das Elend des Römerkrieges und die Zerstörung der heiligen Stadt als eine Strafe Gottes für den Tod des Messias und für die Ungläubigkeit Israels angesehen haben, aber das hat sie keineswegs dazu veranlaßt, sich von ihrem Volke und von der jüdischen Lebensweise loszureißen und in der Zerstörung Jerusalems das Gottesgericht der Verwerfung zu sehen, wie das die Heidenchristen taten. So muß ihnen auch Jerusalem andauernd die heilige Stadt gewesen sein, und den Römern gegenüber haben sie sicher ebenso feindlich empfunden wie ihre altgläubigen Volksgenossen.

Trotzdem kann aber das Verhältnis der Judenchristen zu den Juden nicht freundlicher geworden sein, als es in der Zeit der ersten Generation war. Sobald das Judentum Palästinas nach den schweren Katastrophen seine Absonderung durchzuführen begann, mußte es auch die Nazaräer, die sich, wie es scheint, nicht freiwillig von der Synagoge trennten, abstoßen, so gut wie es andere verdächtige ketzerische Gebilde aussonderte. Um 100 n. Chr. etwa wurde in das tägliche Gebet, die Schmonê-esrê (vgl. S. 186), als 12. Berakha der sogenannte Ketzersegen aufgenommen: Und den Ketzern (Minim = Abtrünnigen) sei keine Hoffnung; und alle, die Böses tun, mögen schnell zugrunde gehen, und mögen sie alle baldigst aus-

gerottet werden; und lähme und zerschmettere und stürze und beuge die Übermütigen bald, in Eile, in unsern Tagen. Gelobet seiest du, Herr, der du zerschmetterst Feinde und beugest Übermütige. — Auf diese allgemeine Verfluchung der Ketzer bezieht sich die Angabe Justins, die Juden verfluchten in ihren Synagogen die an Christus Glaubenden (Dial 16, 4, vgl. auch 47, 4; 93, 4; 96, 2; 108, 3; 117, 3; 137, 2). Zu blutiger Verfolgung hatten die Juden in der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems wohl noch weniger Kraft als vorher. Sie hatten keinen Agrippa mehr, das Synedrium kann nur geringe Tätigkeit ausgeübt haben, die Hohenpriesterpartei verschwand mit dem Tempel, die Juden standen viel stärker unter der römischen Oberhoheit als zuvor. Doch als unter Barkochba das palästinische Judentum sich vorübergehend die Freiheit erkämpft hatte, fielen aufs neue Nazaräer als Märtyrer, vgl. Justin, Apol I 31, 5 f. und Eusebius, Chronik, herausgegeben von Karst, S. 220.

4. Verhältnis zu den Römern. Die Römer scheinen im allgemeinen die Nazaräer Palästinas in Ruhe gelassen zu haben. Nur von einem einzigen Martyrium hören wir. Es fällt ins 10. Jahr Trajans. Damals wurde Symeon, Sohn des Klopas, der Vetter Jesu, vom Statthalter Atticus hingerichtet, und zwar als Davidide, also auf eine politische Anklage hin. Die Ankläger sollen Angehörige der jüdischen Sekten gewesen sein (Hegesipp bei Eusebius, Kirchengesch. III 32, 3—6; vgl. auch Chronik, herausgegeben von Karst, S. 218). Davon, daß die transjordanischen Gemeinden Verfolgungen durchzumachen hatten, hören wir gar nichts. Es ist auch an sich nicht recht wahrscheinlich.

5. Gemeindeführer; die Herrenverwandten. Über die Verhältnisse innerhalb der judenchristlichen Gemeinden wissen wir ganz außerordentlich wenig. Daß sie die jüdische Lebensweise beibehielten, wurde oben schon hervorgehoben. In einer Talmudanekdote erscheint ein „Schüler Jesu des Nazareners" namens Jakob von Kephar-Sekhanja, der ganz in der Weise der Rabbinen spitzfindige, von einem Gelehrten, wie Rabbi Elieser, gebilligte Folgerungen aus dem Gesetze zieht (Text bei Hennecke, Handbuch zu den ntlichen Apokryphen S. 68 f.). Derselbe Jakob, der bald nach 100 gelebt haben muß, veranstaltete Krankenbeschwörungen im Namen Jesu (ebenda S. 66 f.), ein wertvolles Zeugnis für die frühchristliche Heiltätigkeit, die in Namen- und Aberglauben zu entarten beginnt. Jakob von Kephar-Sekhanja ist einer der ganz wenigen Männer, die uns mit Namen bekannt sind und ein wenig klarer aus dem tiefen Dunkel der Zeit heraustreten.

An anderer Stelle lüftet sich dies Dunkel ein wenig über einer Gruppe von Männern, die bei den Nazaräern Führerstellung einnehmen. Die Beobachtungen betreffen die Herrenverwandten. Wir sahen schon oben (S. 289), wie nach dem Tode Jesu sein Bruder Jakobus an die Spitze der Gemeinde von Jerusalem und damit der palästinischen Christen überhaupt trat. Als er im Jahre 62 hingerichtet wurde, trat an seine Stelle Symeon, der Vetter Jesu, Sohn seines Oheims Klopas (Hegesipp bei Eusebius, Kirchengesch. IV 22, 4); er mag der Älteste in der Familie Jesu gewesen

sein. Seine Führerstellung hat er lange innegehabt, er starb erst unter Trajan den Märtyrertod (S. 276). Unter Domitian wurden zwei Enkel des Herrenbruders Judas vor dem Kaiser als Davididen verhört, aber freigelassen, sie standen danach bei den Gemeinden in hohem Ansehen und führten sie, „weil sie Märtyrer und Herrenverwandte waren" (Hegesipp bei Eusebius, Kirchengesch. III 20, 6). Die hier erwähnten Gemeinden haben wir sicher in Palästina zu suchen. Julius Africanus endlich erzählt in seinem Briefe an Aristides (bei Eusebius, Kirchengesch. I 7, 13 f.), die Herrenverwandten, δεσπόσυνοι genannt wegen ihrer Verwandtschaft mit dem Heilandsgeschlechte, hätten Stammbäume gehabt, die ihre edle Abkunft (natürlich aus dem Davidshause) bewiesen, und von Nazareth und Kokaba (oben S. 342) gingen sie über das übrige Land hin und verbreiteten die Kenntnis ihres Stammbaumes aus einer Chronik (βίβλος τῶν ἡμερῶν). Diese Angaben lassen auf eine sehr angesehene Stellung der Verwandten Jesu zurückschließen: ihr Stammbaum gilt als ein Adelsdiplom, dessen Kenntnis sie selber, wie es scheint, überallhin verbreiteten. Das starke Hervortreten der Herrenverwandten, die eine Art von Chalifat innehatten, läßt keinen sehr erfreulichen Rückschluß auf den Geist zu, der in den judenchristlichen Gemeinden herrschte: nicht der Mann und seine persönlichen Eigenschaften, nicht der Geist und seine Gaben, sondern die Blutsverwandtschaft mit Jesus wurden vor allem geehrt.

6. Das Hebräerevangelium. Darüber, wie und in welcher Form sich das eigentümlich christliche Leben bei den Nazaräern in unserm Zeitraume abspielte, können wir gar nichts Näheres sagen. Wir wissen nicht einmal, in was für Überlieferung diese Judenchristen die Worte und Taten Jesu benutzten und weitergaben. Früher war man geneigt, in den Fragmenten des Hebräerevangeliums (Preuschen, Antilegomena, 2. Aufl. 4—9; Klostermann, Apocrypha II in Kl. Texte 8; Hennecke, Ntliche Apokryphen S. 19—21) Reste des alten judenchristlichen Evangeliums, einer Parallelbildung zu den Synoptikern, zu sehen. Neuere Untersuchung hat indes gezeigt, daß die Grundlage des Hebräerevangeliums das Matthäusevangelium ist (A. Schmidtke, Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien, 1911, Texte und Untersuchungen 37), und daß diese Neu- und Umarbeitung von Mt erst im Laufe des 2. Jhrhs. stattgefunden haben kann (vgl. S. 121 f.).

7. Stellung zur Heidenkirche. Über die Stellung der Judenchristen zur Heidenkirche gibt uns die bereits oben angeführte Justinstelle, Dialog 47, Auskunft. Justin bezeugt, daß unter den Judenchristen zwei Richtungen vorhanden waren. Die einen hielten für ihre Person das Gesetz, aber verlangten nicht, daß die Heidenchristen es auf sich nähmen, und sie waren bereit, die Heidenchristen als Brüder anzuerkennen. Die andern hielten nicht nur selber das Gesetz, sondern verlangten auch, die Heidenchristen müßten es auf sich nehmen; taten diese es nicht, so verkehrten sie nicht mit ihnen und nahmen sie nicht als Brüder an. Deutlich erkennen wir hier bei den Judenchristen, die Justin sieht, die beiden Richtungen des apostolischen Zeitalters wieder: die mildere, zu der auch die Säulen

standen, und die „Pharisäer", die „falschen Brüder" von Apgsch 15, 5 und Gal 2, 4. Aber auch dies sehen wir bei Justin, wie zu seiner Zeit die Heidenkirche — und das ist damals bereits die Großkirche — die Judenchristen absondert und sie zur Sekte macht. Hinsichtlich der strengen Judenchristen ist er und mit ihm offenbar die ganze Heidenkirche einig, daß sie nicht als Brüder anzuerkennen seien. Und was die mildere Richtung anlangt, die nur dem geborenen Juden das Gesetz auflegte, so ist Justin und mit ihm ein Teil der Heidenkirche geneigt, diese Leute als Brüder anzuerkennen und sie damit zu entschuldigen, daß sie von dem ihnen angestammten Judentume her eine schwache Einsicht hätten. Aber schon erhebt ein anderer Teil der Heidenkirche auch dagegen Widerspruch, will mit den Judenchristen gar keinen Verkehr dulden und spricht ihnen die Seligkeit ab.

8. Weiterentwickelung nach 135. So ist das Judenchristentum nach dem Jahre 70 sehr bald von dem erstarkenden Heidenchristentum beiseite geschoben worden. Da es in sehr engem Zusammenhange mit dem jüdischen Volkstume stand, muß es auch schwer unter den Katastrophen gelitten haben, die nach 70 über die Juden hereinbrachen (oben S. 171 f.). Vor allem wird der Barkochbaaufstand das palästinische Judenchristentum aufs härteste getroffen haben. Von Barkochba und seinen Anhängern wurden sie verfolgt, unter der allgemeinen Not des Krieges hatten sie zu leiden, und als er unglücklich ausgegangen war, traf auch sie wie ihre andern Volksgenossen das Verbot, Jerusalem und das Gebiet um die Stadt auch nur zu betreten. Denn dies Verbot galt sicher dem ganzen Volke, und die Römer werden keinen Unterschied zwischen den einzelnen Sekten und Abspaltungen einerseits, der großen Volksmenge andrerseits gemacht haben. So bedeutete das Jahr 135 den Untergang der Jerusalemer Urgemeinde. Aelia Capitolina, die neue Stadt, war heidnisch, und die Christengemeinde, die sich in ihr allmählich zusammenfand, war heidenchristlich. Als ihr erster Bischof wird ein Markus genannt, Eusebius, Kirchengesch. IV 6, 4.

Seit 70 abseits stehend, seit 135 aus Jerusalem verdrängt, haben die Judenchristen in den östlichen Grenzgegenden des Reiches in kleinen Kreisen ein enges Leben geführt. Sie haben die Satzungen des Moses gehalten und dazu an Jesus von Nazareth als den Heiland und Retter geglaubt, haben auch lange Zeit hindurch unter der Führerschaft von Leuten aus der Familie Jesu gestanden. Auf den Gang der großen Geschichte, auf den Kampf der Götter und der Religionen, wie ihn vom 2.—4. Jhrh. die antike Welt sah, haben sie, wie die Juden insgesamt nach dem Jahre 135, keinen Einfluß mehr gehabt, sie haben abseits in beschaulicher Stille dahingelebt, nur scheinen sie später (nach 150) unter der Einwirkung fremder gnostischer Religionen noch allerlei Sektenbildungen hervorgetrieben zu haben.

9. Der Ausgang. Ganz ruhmlos aber ist das Judenchristentum nicht untergegangen. Im südlichen Arabien, wo in der letzten Zeit vor Mohammeds Auftreten ein merkwürdiges, sehr weitgehendes Religionsgemisch geherrscht hat, scheinen neben dem altarabischen Heidentum, neben Christen aller drei Bekenntnisse — Monophysiten, Nestorianern, Orthodoxen — neben

Juden und Judengenossen, Sabiern und Gnostikern auch Judenchristen von einem nicht näher zu bestimmenden Typus gesessen zu haben. Es scheint, daß Mohammed auch von ihnen her Einflüsse erfahren hat, so daß auch sie an dieser letzten großen synkretistischen Religionsbildung des ausgehenden Altertums, dem Islam, ihren Anteil gehabt haben. Dann ist das Judenchristentum abgestorben, es taucht nicht mehr auf, der Islam, der im Osten mit den kleinen Religionsbildungen aufräumte, muß es verschlungen haben. Die Geschichte der christlichen Religion und Kirche steht schon von 70 ab auf dem Heidenchristentum, dem wir uns nun zuwenden.

Zweites Kapitel: Die Heidenkirche von 70 bis 150

§ 69. Die Quellen

1. Übersicht. Die Quellen, auf denen unsere Kenntnis der Entwicklung zwischen 70 und 150 steht, sind oben bereits in kurzer Darstellung gebracht worden: es ist im wesentlichen das ganze frühchristliche Schrifttum mit Ausnahme der echten Paulusbriefe und etwa des Markusevangeliums. Alle übrigen Schriften, schon das NT, gehören der nachapostolischen Zeit an. Zu ihnen hinzu kommen dann noch die apostolischen Väter und die ersten Apologeten. Zu verwenden sind weiter Nachrichten späterer kirchlicher Schriftsteller, besonders des Eusebius, und vereinzelte Angaben und Schriftstücke heidnischer Herkunft, vor allem der Brief des Plinius an Trajan über die Christen in Bithynia-Pontus und des Kaisers Reskript auf die Anfrage des Statthalters (Plinius, Epist. X 96 f.), weiter das Reskript Hadrians an Minucius Fundanus, den Prokonsul von Asien, erhalten bei Justin, Apol I 68. Diese Stücke und auch andre Nachrichten nichtchristlichen Ursprungs sind gut zusammengestellt bei Preuschen, Analecta, 2. Aufl. 1909, Teil I: Staat und Christentum bis auf Konstantin.

2. Spärlichkeit der Überlieferung. Festzuhalten ist, daß auch die Zeit 70–150 für uns ein sehr dunkler Abschnitt ist. Das gilt namentlich für die Generation unmittelbar nach dem Tode des Paulus. Schon der Ausgang des Paulus ist für uns unkenntlich, von der Zeit 60 bis zum Ende des Jahrhunderts wissen wir sehr wenig. Gerade dieser Abschnitt, aber auch die folgenden Jahrzehnte bis 150 sind für uns eine „anonyme" Zeit, keine großen führenden Persönlichkeiten, die die Entwicklung bestimmen, zeigen sich in ihr, der Verfasser des vierten Evangeliums und der Bischof Ignatius von Antiochia etwa ausgenommen (vgl. oben S. 226). Es läßt sich überhaupt keine zusammenhängende Darstellung des nachapostolischen Zeitalters geben, da unsere Quellen untereinander nicht zusammenhängen: gewisse Schriften der Paulusschüler, wie der Epheser- und der I Petrusbrief, die Pastoralbriefe, dann weiter die johanneischen Schriften und endlich die Ignatianen weisen alle nach Asien; aber wie wenig hängen sie miteinander zusammen! Es ist nicht einmal ganz sicher zu beweisen, ob Ignatius das vierte Evangelium überhaupt nur kennt, für jeden Fall benutzt er es fast gar nicht. Hinzu kommt die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit,

einzelne und gerade wichtige Schriften genauer nach Zeit und Ort ihrer Entstehung zu bestimmen. Das, was unter diesen Umständen möglich und geboten ist, ist dies, die einzelnen Quellenschriften zu befragen, was sie über äußere und innere Entwicklung der Gemeinden, für die sie Zeugnis ablegen, aussagen; und dann gilt es weiter, zu beobachten, ob sich aus diesen Aussagen etwa ein gemeinsamer Durchschnitt, eine Gleichmäßigkeit der Entwicklung ergibt. Denn nicht Eigenartiges und Überragendes vermögen wir für die nachapostolische Zeit festzustellen, sondern das Gemeinsame, Gleichartige gilt es vor allem zu finden. Da zeigt es sich nun in der Tat, daß die Gleichmäßigkeit der Entwicklung in den Gemeinden außerordentlich groß war, obwohl sie räumlich weit auseinanderlagen, auch keine einheitliche Führung und keine gemeinsame Organisation in Provinzial- und Synodalgliederung hatten.

§ 70. Die äußere Ausdehnung

1. Der Osten. Das Christentum ist im nachapostolischen Zeitalter in den meisten Provinzen und Orten, in denen es vor 70 bestand, nachzuweisen, es wird weiter in einer Reihe von neuen Städten erkennbar und drängt hin und wieder auch schon auf das flache Land.

Beginnen wir im Osten, so hat dort, wie wir hörten, in Aelia Capitolina, dem zur Heidenstadt gewordenen Jerusalem, das Christentum aufs neue Fuß gefaßt; nur wissen wir über diese Tatsache hinaus nichts Genaueres, ebensowenig über die heidenchristlichen Gemeinden, die an anderen Orten Palästinas bestanden, etwa in Samarien, Cäsarea, in den Städten der Niederung. Doch muß Peregrinus noch vor 140 das Christentum in Palästina, und natürlich nur in heidenchristlichen Gemeinden kennen gelernt haben nach Lucian, De morte Peregrini 11. – Im benachbarten Syrien besteht das Christentum in Antiochia weiter, die Ignatiusbriefe zeigen uns die angesehene und wohl auch verhältnismäßig große Gemeinde dort, die damals ganz wesentlich aus Heidenchristen bestanden haben muß. Andere Gemeinden vermögen wir neben der hauptstädtischen nicht zu erkennen, doch waren solche ohne Zweifel in der Provinz, in der das Christentum damals schon seit mindestens 70 Jahren bestand, vorhanden.

Sehr starke Vermehrung der Gemeinden aber zeigt das prokonsularische Asien. In der apostolischen Zeit hatte das Christentum in Ephesus, Troas und, von Ephesus aus, in Kolossä, Laodicea und Hierapolis (Kol 4, 13. 16) Fuß gefaßt. Zu diesen Gemeinden hinzu kommen, meist durch die Sendschreiben der Apokalypse und durch die Ignatiusbriefe bezeugt, in der nachapostolischen Zeit eine Reihe von neuen, so in Smyrna (Apok 2, 8 – 11; Ign Smyrn und Polyk; Polykarp Bischof von Smyrna), Magnesia und Tralles (Ign Magn und Trall), dann im Flußgebiet des Hermos Sardes (Apok 3, 1 – 6), Thyatira (2, 18 – 29) und Philadelphia (3, 7 – 13 und Ign Philad). Endlich hatte auch die amtliche Hauptstadt der Provinz, die altberühmte Attalidenstadt Pergamon eine Gemeinde (Apok 2, 12 – 17). — Noch eine andre Provinz Kleinasiens zeigt ein sehr starkes Anwachsen

des Christentums, das ist Bithynia-Pontus. Plinius, der dort um 112 Prokonsul war, bezeugt in seinem Briefe an Trajan (ep. X 96), daß das Christentum in Bithynia-Pontus eine ganz öffentliche Erscheinung geworden war, die Maßnahmen der Regierung verlangte. Nicht nur in die Städte, sondern auch in die Dörfer war es gedrungen, die Tempel der Götter standen leer, die Kulthandlungen wurden nicht mehr vorgenommen, viele Leute jeden Alters, Standes und Geschlechtes hatten sich den Gemeinden angeschlossen. Das Christentum in Pontus und Bithynien zeigt uns deutlich, wie lückenhaft die Überlieferung unserer christlichen Quellen ist. Ohne den Pliniusbrief hätten wir keine Ahnung von der erstaunlich frühen und starken Entwicklung des Christentums in dieser Provinz; vgl. noch die ganz kurze Erwähnung von Pontus und Bithynien in der Zuschrift von I Petr und dann den Ausspruch des Goëten Alexander (er lebte 100—170) bei Lucian, Alexander 25: voll von Gottlosen und Christen ist der Pontus. — Auch über die Weiterentwicklung des Christentums in Galatien und Kilikien sagen unsere Quellen fast gar nichts, doch vgl. I Petr 1, Ign Philad 11, 1. Die Zuschrift von I Petr berücksichtigt auch Christen in Kappadokien.

In Makedonien ist Philippi, die alte Paulusgründung, durch den Brief des Polykarp an diese Gemeinde bezeugt. Selbstverständlich hat auch das Christentum in Thessalonich weiter bestanden, obgleich wir von dieser Gemeinde nichts weiter hören. — In Achaja hat die Gemeinde von Korinth unbedingt die erste Stelle inne, wir sehen außerhalb Korinths kein Christentum mehr in der Provinz, obwohl solches sicher bestanden hat. Korinth tritt in seiner Größe, seinem Ansehen als alter Paulusgemeinde im I Clemensbriefe hervor, der von Rom nach Korinth geht.

Höchst merkwürdig und sehr schade ist es, daß wir über das Christentum in der später so überaus wichtigen Kirchenprovinz Ägypten gar nichts Sicheres erfahren. Daß in dem Palästina und Syrien benachbarten Lande schon in verhältnismäßig früher Zeit Gemeinden, und zwar in Alexandria und in andern Städten des Deltas bestanden, kann indes als ganz sicher gelten.

Wir wissen auch nicht, ob und wie weit das Christentum in der nachapostolischen Zeit bereits über die Reichsgrenze hinausgedrungen war. In Betracht kommt dabei nur der Osten. Wenn wir sehen, wie bereits um 190 das Christentum in der Osrhoëne (Edessa) jenseits des Euphrat ein ganzes Land gewinnt, wenn wir an die Wirksamkeit eines Mannes wie Tatian denken und uns überlegen, wie eng Antiochia und Syrien mit der syrisch und griechisch sprechenden Bevölkerung jenseits der Reichsgrenze verknüpft gewesen ist, dann werden wir es wohl als überaus wahrscheinlich finden, daß das Christentum auch schon in den ersten Jahrzehnten des 2. Jhrhs. über den Euphrat hinausdrang.

2. Der Westen. Im Westen des Reiches wird nur eine Gemeinde sichtbar, das ist die in der Hauptstadt Rom. Im I Clemensbriefe, der von Rom nach Korinth geht, im Briefe des Ignatius an die Römer, im Hermashirten und auch in den Bruchstücken des Briefes, den um 170 Dionysius

von Korinth nach Rom schrieb, und die Eusebius erhalten hat (Kirchengesch IV 23, 10–12; II 25, 8) wird sie uns verhältnismäßig gut sichtbar. Es ist eine große und angesehene Gemeinde, an Ruhm und moralischer Autorität ist sie die erste innerhalb der Christenheit. Mit Stolz kann sie sich darauf berufen, daß Petrus und Paulus in ihr gewirkt haben (I Clem 5, Ign Röm 4, 3, Dionysius bei Euseb. II 25, 8). So fühlt sie sich auch verpflichtet, andern Gemeinden helfend und ratend beizustehen; sie schickt der durch inneren Streit verwirrten korinthischen Gemeinde ein Mahnschreiben: I Clem und entschuldigt sich gleich am Eingange, daß sie noch nicht eher sich des korinthischen Gemeindezwistes angenommen habe (I Clem 1, 1). Ignatius schreibt an sie in einem wesentlich anderen Ton als an die asiatischen Gemeinden, erkennt ihr den Vorsitz am Orte der Römer, d. h. wohl in Italien zu (Zuschrift), sagt von ihr, es sei ihr leicht, das auszurichten, was sie wolle (1, 2), spricht ihr den Vorsitz in der Liebe, also eine stete, bewährte Hilfsbereitschaft zu (Zuschrift). Dionysius preist sie, weil sie von Anfang an die Sitte habe, allen Brüdern in mannigfacher Weise und auch vielen Gemeinden in den einzelnen Städten zu helfen, sich der Bedürftigen und der in den Bergwerken Verurteilten anzunehmen (Euseb. Kirchengesch IV 23, 10). – Sicher gab es auch noch in anderen italischen Städten Christengemeinden, aber keine von ihnen wird mit Namen erwähnt; sie müssen hinter der römischen ganz zurückgetreten sein. Ob und wieweit das Christentum vor 150 schon in Gallien, Spanien und Afrika Fuß gefaßt hatte, wissen wir nicht, aber für Afrika wie für Gallien werden wir es wohl bereits sicher annehmen können.

3. Stände, Nationen, Mission. Das ist der sichere oder annähernd sichere Bestand des Christentums in unserer Zeit, wobei wir uns immer die große und sehr schmerzliche Lückenhaftigkeit unserer Quellen vorhalten müssen. Wir vermögen nur den Mindestbestand zu erkennen, und das Christentum ist überraschend schnell gewachsen, wenn es auch natürlich im großen Ganzen der Reichsbevölkerung erst einen kleinen Bruchteil ausmachte. Noch sind es so gut wie ausschließlich die Städte, unter deren Bevölkerung das Christentum seine Gemeinden bildet; ein Zeugnis, wie das des Pliniusbriefes, das die Verbreitung des Christentums auf dem flachen Lande beweist, bleibt einstweilen noch einzig in seiner Art. – Innerhalb der gesamten sich bildenden Kirche, im Osten wie im Westen, herrscht das Griechentum unbedingt vor. Griechen und hellenisierte Orientalen müssen die große Menge der Gläubigen im ganzen Reiche gebildet haben. Deswegen ist auch die kirchliche Literatur noch durchweg in griechischer Sprache abgefaßt: Ignatius der Antiochener schreibt Griechisch so gut wie der Römer Hermas. Das schließt aber natürlich nicht aus, daß in den Gemeinden des Westens auch bereits Leute mit lateinischer Muttersprache, in denen des Ostens solche mit syrischer zu finden waren. Aber sie müssen in der untersten, ganz unliterarischen Schicht gestanden haben, und sie müssen auch Griechisch verstanden haben. Die lateinische und syrische Literatur begann in der Kirche erst nach 150, und zwar in bescheidenen Anfängen mit der Übersetzung biblischer Bücher (vgl. S. 4 und 36f.).

Die Verkündigung des Christentums wurde zum Teil noch von berufsmäßigen Missionaren, Aposteln, getragen. Aber hervorragende Männer scheinen sich unter ihnen nicht mehr befunden zu haben, denn ihre Namen sind uns nicht erhalten geblieben. Doch ragten an einzelnen Stellen (Asien) noch führende Männer der ersten Generation in die zweite hinein, wie der Evangelist Philippus und der so rätselhafte ephesinische „Johannes“. Im allgemeinen scheint die Ausbreitung des Christentums nicht mehr durch die planmäßige Arbeit Einzelner im Neulande erfolgt zu sein, sondern durch organisches Wachstum, indem sich an die schon bestehenden Gemeinden immer wieder neue Ringe ansetzten und indem durch Verkehr und Volksbewegung die Verkündigung an Orte kam, die sie bisher noch nicht erreicht hatte. — Der Durchschnitt der Gemeinden bestand damals noch, wie zur Zeit des Paulus (I Kor 1, 26—29), aus schlichten Leuten der unteren und mittleren Bevölkerungsklassen. Das zeigt deutlich auch die Form der erhaltenen Literatur. In einzelnen Fällen freilich hat das Christentum vornehme und einflußreiche Anhänger gewonnen, so vor allem in Rom zur Zeit Domitians einige Glieder des kaiserlichen Hauses, den Konsul Titus Flavius Clemens und seine Frau, die Flavia Domitilla: die Gräber der Domitillakatakombe zeigen zweifellos die Beziehungen des flavischen Kaiserhauses zur römischen Gemeinde.

§ 71. Duldung und Verfolgung

1. Die neronische Verfolgung. Die starke Ausbreitung des Christentums hat es schon in verhältnismäßig früher Zeit bewirkt, daß sich die Öffentlichkeit, die breiteren Volkskreise und bald auch die Obrigkeit mit der neuen Religion und ihren Bekennern beschäftigte. Den ersten ernsthaften Zusammenstoß mit der Staatsgewalt hatte bereits die erste Generation des jungen Christentums zu bestehen: die neronische Verfolgung. Dies Ereignis, das die Gemeinde der Hauptstadt schwer erschüttert haben muß, wird in der christlichen Überlieferung kaum und nur ganz lückenhaft erwähnt: I Clem 5 und vor allem 6, 1 f. ist die wichtigste Stelle, zu der in christlichen Schriften dann nur noch ganz dunkle Andeutungen in der Apokalypse vom wiederkehrenden Nero und der Zahl 666 kommen (13, 18; 17, 11), sowie die ganz allgemein gehaltenen Anspielungen der Apologeten auf Nero, den nach allgemeinem, auch heidnischem Urteile schlimmen Kaiser, der die Christen verfolgt habe u. dgl. Ohne die Angaben der heidnischen Schriftsteller könnten wir uns gar kein Bild von Ausdehnung, Veranlassung, Zeitpunkt der Verfolgung machen. Sueton mit einer kurzen Notiz (Nero 16), Tacitus mit einem längerem Berichte (Annal XV 44) treten in die Lücke. Sueton zählt eine Reihe guter und vernünftiger polizeilicher Maßregeln des Kaisers auf und darunter: adfecti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis nouae ac maleficae: wegen neuartigen und durch Zauberei gemeingefährlichen Aberglaubens seien Christen hingerichtet worden. Tacitus berichtet an der sehr bekannten Stelle, daß in Rom nach dem großen sechstägigen Brande der Stadt (Ende Juli 64) hartnäckige Gerüchte Nero als

den Urheber des öffentlichen Unglücks bezeichneten. Nero verfiel, um dem Gerüchte ein Ende zu machen, darauf, Schuldige unterzuschieben. Das waren die Christen, die beim Volke im übelsten Rufe standen (per flagitia inuisos). Er ließ einige von ihnen ergreifen und ihnen Geständnisse abpressen — correpti qui fatebantur: was? Brandstiftung oder, wie wahrscheinlicher: ihr Christsein — dann wurde auf Angabe der zuerst Ergriffenen eine ungeheure Menge gefaßt, die freilich nicht der Schuld am Brande, sondern des Hasses gegen das Menschengeschlecht (odium humani generis) überführt und in ausgesucht grausamer Weise hingerichtet wurden („lebende Fackeln"). Deswegen begann sich, obwohl es sich um Schuldige handelte, die die schwersten Strafen verdient hatten, das allgemeine Mitleid zu regen, das Volk kam zur Ansicht, daß die Christen nicht mit Rücksicht auf das öffentliche Wohl hingerichtet wurden, sondern nur um den Blutdurst des Kaisers zu befriedigen. — Der Bericht des Tacitus leidet an einer Reihe von Schwierigkeiten und Dunkelheiten, aber seine und seiner Quelle Meinung scheint in der Hauptsache dies zu sein: Nero habe die Stadt angesteckt, sein Versuch, die Christen als Schuldige unterzuschieben, schlug fehl. Aber der Prozeß gegen sie ergab die Richtigkeit der Volksmeinung über die Verabscheuten und sie wurden als Hasser des Menschengeschlechtes, als Feinde der staatlichen Ordnung hingerichtet. Danach wäre das Christentum in Rom nicht mit der Mordfreude und dem Augenblicksbedürfnis eines Despoten, sondern mit der die Ordnung und allgemeine Wohlfahrt schützenden Staatsgewalt zusammengestoßen. Auch Sueton scheint das Vorgehen des Nero so zu beurteilen, denn er lobt es. Da weder bei ihm noch in der freilich sehr dürftigen christlichen Überlieferung die Maßregeln Neros mit dem Brande der Stadt verknüpft werden, so ist dem Berichte des Tacitus gegenüber kritischer Zweifel wohl erlaubt. Die neronische Verfolgung war sehr blutig und betraf eine größere Menge von Christen, die den niederen Ständen angehörte — sonst wären die entehrenden Todesstrafen nicht möglich gewesen — aber sie scheint nur auf Rom beschränkt gewesen zu sein. Ihre Zeit ist der Spätsommer 64, und in ihr wird vermutlich Petrus und vielleicht auch Paulus (S. 311 f.) hingerichtet worden sein. Als ziemlich sicher kann angenommen werden, daß an der Anzettelung der Verfolgung die römische Judengemeinde einen großen Anteil gehabt hat.

2. Der Haß der Heiden. Die Angaben des Tacitus, auch die des Sueton, lassen deutlich erkennen, daß die Bevölkerung in Rom den Christen feindlich war. Auch an andern Stellen des Reiches, wo die Christen verbreitet und bekannt waren, stand es nicht anders. Das gilt für die letzten Jahrzehnte des 1. Jhrhs. nicht minder als für das ganze 2. Jhrh. Eine Reihe von Angaben im NT und auch in andern altchristlichen Schriften legt Zeugnis von diesem Haß der Welt ab, vgl. etwa außer den Stellen der Synoptiker, die von Haß und Verfolgung reden, die aber zum guten Teil auf jüdisch-palästinische Verhältnisse gehen, Angaben und Klagen wie Joh 15, 18 f.; 17, 14; I Joh 3, 1. 13; II Tim 3, 12; Tit 2, 8; den ganzen I Petr-Brief, besonders 2, 12; 3, 15 f.; 4, 14; Ign Eph 10, 2; Polyk Phil 12, 3; für spätere Zeit, die wir hier nicht mehr betrachten, auch die Apolo-

geten, Justins Apologien und Tertullians Apologeticus und Ad nationes. Die feindliche Stimmung der Bevölkerung ist die deutliche Voraussetzung für das Eingreifen des Staates gegen die Christen. Hingegen hat der Staat als solcher von sich aus bis auf Decius die Christen nicht verfolgt, sondern er hat sie oftmals geschützt, und er hat vor allem den geordneten Rechtsgang ihnen gegenüber sichergestellt, wenn die fanatische Wut von Gebildeten und Ungebildeten ihr Blut verlangte und wenn die einheimischen Behörden, die Stadtmagistrate und die Provinziallandtage, dem Drängen der Bevölkerung nachgaben.

Die Gründe für den entschlossenen Haß der Provinzialen gegen die Christen zu finden, ist nicht schwer. Von seinen Anfängen her war das Christentum mit dem Judentum verknüpft. Wenn auch die Trennung der beiden Religionen schon vor dem Jahre 70, ja schon vor der neronischen Verfolgung offenkundig war, so trat die jüngere Religion doch von ihrem Ursprunge an ein nicht geringes Erbe von Haß an, den die Öffentlichkeit dem Judentume darbrachte (S. 176). Andres kam hinzu: die ablehnende Stellung der Christen gegen alles heidnische Wesen, gegen die Götter und ihren Kult, den Staat, die Gesellschaft, das öffentliche und private Leben der Heiden; das starke Anschwellen ihrer Propaganda, ihr enges Zusammenhalten untereinander bei gleichzeitiger Abschließung nach außen hin; Spaltungen, die sie in die Familien hineintrugen u. a. m. Aus der allgemeinen Stimmung des Hasses gingen dann die bestimmten einzelnen Anklagen hervor, die vor die Behörden gebracht werden konnten, um ihr Einschreiten gegen die Christen zu verlangen. Die Christen waren ἄθεοι, weil sie die heimischen Götter, zu deren Verehrung sie verpflichtet waren, nicht anbeteten; mit besonderer Hartnäckigkeit verweigerten sie den Kaiserkult, der gerade im Osten, Asien voran, sehr eifrig betrieben wurde: somit beleidigten sie die Majestät des Kaisers und des römischen Volkes (laesa majestas, S. 212f.); sie wurden umstürzlerischer Ideen und des Hochverrates geziehen; sie waren mit finsteren dämonischen Mächten verbündet und trieben Zauberei; und endlich behaupteten zwei weitverbreitete und alte Anklagen, daß sie bei ihren Versammlungen Menschenfleisch äßen und sich blutschänderischen Umarmungen hingäben („thyesteische Mahlzeiten und ödipodeische Vermischungen").

3. **Das Vorgehen des Staates.** Gegen Leute, die derlei Dinge trieben, mußte von der Behörde vorgegangen werden, mindestens sobald die Christen vor ihr angeklagt wurden. Bei einer Reihe dieser Beschuldigungen (Zauberei, Umsturzideen, Blutschande, Kannibalismus) brauchte nach der Religion der Christen nicht gefragt zu werden. Aber gerade bei diesen Anklagen mußte eine gewissenhaft und einsichtig geführte Untersuchung bald feststellen, daß die Christen unschuldig waren. Doch andere Anklagen waren gefährlicher und gestatteten ein festeres Zufassen des Staates, wenn dieser es wollte: das war der Abfall von den heimischen Göttern und vor allem die laesa majestas, die in der Verweigerung des Kaiserkultes lag. Dabei konnte vorgegangen werden im Wege der judicatio, des ordentlichen Kriminalprozesses, nämlich dann, wenn die Angeklagten römische

Bürger waren; im Falle der Verurteilung kamen Kapitalstrafen: Absprechung von Leben, Freiheit oder Bürgerrecht, in Anwendung. Gebräuchlicher aber und bei Nichtbürgern allein in Frage kommend war der Weg des administrativen, polizeilichen Einschreitens, der coërcitio. Die kaiserlichen, aber auch die einheimischen Magistrate mußten in ihrem Amtsbereiche für Ordnung sorgen. Eine Störung der Ordnung aber war es, wenn jemand von seinem angestammten, nationalen Kultus abfiel und sich weigerte, den einheimischen Göttern seiner Väter zu opfern, oder andere dazu verleitete, oder wenn er, was namentlich für römische Bürger, aber auch für Provinzialen in Betracht kam, den Göttern des Staates, in der Praxis vor allem dem Kaiser, die Verehrung verweigerte oder andere dazu verführte. In diesen Fällen konnte die Behörde ohne weiteres mit der coërcitio vorgehen, und sie besaß auch die nötige Strafgewalt, den Widerstrebenden zu zwingen (coërcere). Diese polizeiliche Maßregelung konnte mit ihren Strafsätzen bis zum Todesurteil gegen den Schuldigen und seinen Verführer vorgehen. Aber auch dies Verfahren der coërcitio ist gegen die Christen keineswegs streng und folgerichtig angewandt worden, weil sich den kaiserlichen Behörden, den Kaisern selber, die politische Harmlosigkeit der angeklagten Christen bald herausstellte. Andrerseits bewog freilich die Rücksicht auf die Stimmung der Massen, den Fanatismus der Provinzialen die Behörden stets wieder, gegen die Christen einzuschreiten. Auf dem Wege der coërcitio waren sie immer zu fassen, und so lebten sie in einem Zustande steter Rechtsunsicherheit, das Schwert war immer gezückt, und wenn es auch selten zuschlug, es konnte immer niederfallen.

4. Domitians Verfolgungen. Im einzelnen war das Verhalten der Kaiser nach Nero folgendes (aber halten wir uns immer wieder vor, daß unsere Kenntnis sehr lückenhaft ist): von Bedrückung der Christen unter den beiden ersten Flaviern, Vespasian und Titus, hören wir nichts, Tertullian, Apolog 5, 7 sagt von Vespasian ausdrücklich, er habe, quamquam Judaeorum debellator, den Christen nichts zuleide getan. Der Erste, der nach Nero die Christen wiederum verfolgte, war Domitian (81 – 96). Gegen Ende seiner Regierung wurden in Rom selber hochstehende Personen, Angehörige des kaiserlichen Hauses, der Konsul Titus Flavius Clemens und seine Frau, Flavia Domitilla, wegen Gottlosigkeit verurteilt, der Mann hingerichtet, die Frau verbannt (Dio Cassius LXVII 14, Sueton Domit. 15; Euseb Chronik S. 218, hrsg. von Karst, Kirchengesch III 18, 4). Die römische Verfolgung Domitians spiegelt in gleichzeitiger christlicher Überlieferung sich ab in den „plötzlich und rasch hintereinander hereingebrochenen Fährlichkeiten und Drangsalen", die I Clem 1, 1 erwähnt, auch können auf sie sich sehr wohl gewisse Angaben in Hebr beziehen (12, 1 – 6; 13, 3. 7. 13. 23). Unter Domitian wurden aber auch außerhalb Roms die Christen bedrängt, und zwar nicht erst in den letzten Jahren seiner Regierung. Vor allem kommt das prokonsularische Asien hier in Betracht, wahrscheinlich auch andere kleinasiatische Provinzen. Für Asien legt die Johannesapokalypse ein deutliches Zeugnis ab, die namentlich in den Sendschreiben von Bedrückung, Gefängnis, Geduld und Treue bis

zum Tode redet und auch einen Märtyrer, Antipas (2, 13), mit Namen nennt. Für die Zukunft erwartet sie ungeheuere Verfolgungen, ein Hinschlachten der Christen. Veranlassung zur Bedrückung der Christen ist deutlich der Kaiserkult, vgl. besonders Apok 13. Domitian legte sehr großen Wert auf seine, des lebenden Kaisers, göttliche Verehrung, und Asien war Hauptsitz des Cäsarenkultus. — Die bedrängte Lage der Christen im Osten unter Domitian bezeugt weiter der I Petrusbrief, der an die Christen der kleinasiatischen Provinzen geschrieben ist. Sie haben nicht nur von dem Haß und Argwohn der sie umgebenden heidnischen Bevölkerung zu leiden — was der Brief überall voraussetzt — sondern sie werden auch vor die Obrigkeit gebracht, verhört und verurteilt „als Christen" (4, 16); leider können wir aber nicht genau erkennen, was das Wesen der Anklage war, wie und warum verurteilt wurde.

5. Trajan und die Christen. Aus der Zeit Trajans, 98—117, haben wir im Briefe des Plinius und dem Reskripte des Kaisers (Plinius Epist. X 96f.) zwei überaus wertvolle Urkunden zur Geschichte der ältesten Verfolgungen erhalten (vgl. schon S. 348). Plinius war in Bithynia-Pontus auf Anklagen von Provinzialen hin gegen die Christen eingeschritten, und zwar im Koerzitivverfahren. Hartnäckige Bekenner hatte er hinrichten und, wenn sie römische Bürger waren, nach Rom schicken lassen. An einem gewissen Punkte der Untersuchungen, die immer weitere Kreise zogen, waren ihm allerlei Bedenken gekommen über die Art seines weiteren Vorgehens, und er legte dem Kaiser diese Bedenken vor, die er gleich am Eingange des Schreibens in drei Fragen zusammenfaßte: kamen für die einzelnen Gattungen der Bekenner, Mündige und Unmündige, verschärfende oder mildernde Umstände in Betracht; durften die Verleugner einfach straflos ausgehen; war der Name an sich, das Christsein, genügend, um den hartnäckigen Bekenner zu verurteilen oder mußten dem Christen bestimmte Freveltaten nachgewiesen werden — offenbar die schweren Verbrechen, die die Volksmeinung den Christen zuschrieb? Trajans Reskript ist kurz und klar, wenn es auch in sich nicht folgerichtig ist, wie bereits die alten Christen bemerkten (Tertull Apolog 2). Der Kaiser heißt im ganzen das Verfahren, das Plinius eingeschlagen hatte, gut: es gibt erschwerende und mildernde Umstände. Aufzuspüren (wie Räuber und andere Verbrecher, auf die von Staats wegen zu fahnden ist) sind die Christen nicht. Werden sie angeklagt und überführt, so sind sie zu strafen, wobei Höhe und Art der Strafe offenbar dem Beamten anheimgestellt wird. Wer verleugnet, geht straflos aus. Als genügende Tatverleugnung ist das Opfer vor den Göttern des römischen Staates anzusehen, auf eine Opferhandlung vor seiner eigenen imago scheint Trajan keinen Wert zu legen. Anonyme Anzeigen dürfen nicht berücksichtigt werden.

Trajans Reskript gibt das Christentum nicht grundsätzlich frei, vermutlich hat ihn die Rücksicht auf die den Christen feindliche Stimmung der Provinzialen davon abgehalten. Aber andrerseits zeigt die weitgehende Milde des Reskripts, daß er die politische und auch die moralische Harmlosigkeit der Christen erkannt haben muß. Sein Erlaß, obwohl nur ein

Reskript, das als solches keine Gesetzeskraft hatte und vom nächsten Kaiser ohne weiteres durch neue Vorschriften ersetzt werden konnte, hat doch für die Folgezeit große Bedeutung erlangt. Es ist die Norm geworden, nach der mit allerlei Schwankungen im einzelnen — hier Milderungen, dort Verschärfungen — die römische Regierung bis zur decianischen Verfolgung (250) das Christentum behandelte.

Die christliche Überlieferung über Martyrien zur Zeit Trajans, die nach dem Pliniusbrief unzweifelhaft stattgefunden haben, ist sehr spärlich. Unmittelbar bezeugt wird durch die Ignatiusbriefe — wenn diese noch unter Trajan anzusetzen sind (S. 91) — nur das des Ignatius von Antiochia, das natürlich auch vorübergehend die Gemeinde der syrischen Hauptstadt störte (vgl. Philad 10, 1, Smyrn 11, 2, Polyk 7, 1 und dann das Martyrium des greisen Symeon (vgl. oben S. 276). Polykarp in seinem Briefe (9,1) nennt als Begleiter des Ignatius und Mitgefangene noch Zosimus und Rufus. Woher sie stammen, ist unklar, da Ignatius sie nicht erwähnt. Das prokonsularische Asien hat zur Zeit, wo Ignatius seine Briefe schreibt, offenbar ungestörten Frieden gehabt. Eusebius (Kirchengesch III 32, 1) berichtet, daß in einer Reihe von Städten — wo sie zu suchen sind, sagt er nicht — infolge von Volkstumulten Verurteilungen unter Trajan vorgekommen seien.

6. Hadrians Reskript. Trajans Nachfolger Hadrian (117—138) hat in seinem Reskript an den Prokonsul von Asien Minucius Fundanus (Justin Apol I 68) die Unschuld der Christen grundsätzlich ausgesprochen und dem Statthalter verboten, auf die haßerfüllten Beschuldigungen der wütenden Volksmenge zu achten. Nur ordnungsgemäße Anklagen dürfen angenommen werden, und nur wenn den Christen nachgewiesen wird, daß sie gegen die Gesetze gefehlt, also ein nichtreligiöses Verbrechen begangen haben, soll gegen sie eingeschritten werden. Den Verleumder aber soll nach dem Willen des Kaisers strenge Strafe treffen. — Damit war das Christentum vorübergehend tatsächlich freigegeben. Denn niemand konnte es leicht wagen, mit Anklagen gegen die Christen aufzutreten, da doch die Schandtaten, die die Volksmeinung ihnen zuschrieb, von den römischen Beamten schon längst als unwahr erkannt worden waren. Doch sind vielleicht von einzelnen Statthaltern noch unter Hadrian, auf jeden Fall von seinen Nachfolgern die strengeren Bestimmungen des Trajanschen Reskriptes wieder in Anwendung gebracht worden.

§ 72. Die Gnosis

1. Der Ursprung der Gnosis. In rasch wachsender Verbreitung, die auch durch die Verfolgungen nicht wesentlich gehemmt wurde, haben wir das Christentum in der vorangegangenen Übersicht schildern können. Gerade aus diesem raschen Wachstum aber entstand den Gemeinden eine große Gefahr, die Gnosis, die wir kennen lernen müssen, ehe wir uns das Bild der inneren Entwicklung des Christentums, Gottesdienst, Gemeindeleben, Verfassung, Frömmigkeit und Lehre zeichnen. Denn auf allen diesen Gebieten hat die Gnosis sehr folgenreich auf die Gemeinden eingewirkt, vor

allem negativ, durch die Notwendigkeit, sie abzuwehren. Infolge seiner stärkeren Verbreitung lenkte das Christentum die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf sich, und in der Gnosis macht sich die Umwelt der Gemeinden an diese heran, um sie von innen her zu erobern. Die Probleme, die die Gnosis der Erforschung des Urchristentums stellt, sind vielgestaltig und noch lange nicht gelöst, aber ein paar Grundlinien können doch gezogen, auch eine Reihe von Einzelerscheinungen ein wenig genauer erkannt werden.

Sicher ist, daß das alte Christentum und die Gnosis nicht aus der gleichen Wurzel stammen, sondern von Anfang an wesensverschieden sind. Eine Verwandtschaft, die freilich sehr frühe beginnt, hat sich erst dadurch gebildet, daß in Abwehr und in Entlehnung, in dem Atmen der gleichen umgebenden Lebensluft Gnosis und Christentum sich aneinander anglichen. – Die Gnosis ist ihrem Wesen nach nicht eine philosophisch-spekulative Bewegung, wie es nach der Polemik der kirchlichen Schriftsteller gelegentlich scheinen möchte, sondern sie ist religiöser Art und religiösen Ursprungs, und in ihr hat nicht der Theologe, sondern der Prophet und Mystagog das erste Wort gehabt. Den religiösen Synkretismus der Zeit haben wir oben bereits in seinen Hauptzügen kennen gelernt (S. 205 bis 208). Diese große Welle, die durch das ganze Reich flutete, und die sich aus sehr vielen einzelnen Wassern zusammensetzte, erreichte in der Gnosis auch das Christentum und suchte es in ihre Flut hereinzuziehen. Die religiöse Allgemeinbewegung nennen wir den Synkretismus des hellenistischen Zeitalters (Harnack schlug die kürzere Bezeichnung Orientalismus vor, die Wesen und Herkunft der Bewegung andeutet), den Teil davon, der mit dem jungen Christentum in Berührung trat, die Gnosis. Die bezeichnenden Züge des Synkretismus kehren in der Gnosis wieder: das streng dualistische Weltbild, und die ganz pessimistische Beurteilung der sichtbaren, materiellen Welt gegenüber der unsichtbaren; der Dualismus auch in der Auffassung vom Menschen, dessen Seele (oder doch die Seele des Bevorzugten, des gnostischen Adelsmenschen) aus der obern Welt stammt und im Kerker des Leibes eingeschlossen ist; die Erlösung von oben her durch Gnade und Offenbarung (der Soter ist Christus); die Erlösung durch Erkenntnis (Gnosis), d. h. durch die Kenntnis der geheimnisvollen für das Heil notwendigen Offenbarungen, und durch Weihen (die Sakramente). Das Ziel des Weltprozesses ist die Erlösung des Geistes, seine Rückkehr in die obere Welt, während eine Auferstehung des Leibes, ein Reich Gottes auf Erden für die Gnosis ihres grundsätzlichen Dualismus wegen eine ganz unmögliche Vorstellung war. In der Ethik herrscht Weltverneinung, mit Askese gepaart, vor, bei einigen Gruppen freilich hat das Bewußtsein, erlöste und freie Menschen zu sein, zu schroffem Antinomismus geführt: man muß das Fleisch durch libertinistische Lebensführung niedertreten, es „mißbrauchen", Gold bewahrt seine Schönheit, auch wenn es in den Schmutz geworfen wird.

2. Die Gnosis und das Christentum. Die Berührung der Gnosis mit dem Christentum, das Eindringen ihrer Lehre in die Gemeinden geht in sehr frühe Zeit zurück. Vereinzelt ist sie bereits zur Zeit des Paulus

in den Gemeinden aufgetreten: die merkwürdige häretische Richtung, die der Kol-Brief bekämpft, dann die Erscheinung der „Schwachen" in Röm 14 f. sind die Anzeichen dafür. Die Brücke hat das Judentum abgegeben. An dieser in der Welt damals sehr sichtbaren religiösen Größe (S. 172—177) konnte der Synkretismus nicht vorübergehen, in einer Erscheinung z. B. wie den Essenern, zeigt sich sein Einfluß sehr deutlich (S. 181—183). Im Diasporajudentum vor allem muß die Berührung zwischen Judentum und Synkretismus stattgefunden haben, und durch das Judentum ist die Gnosis rasch an das Christentum herangekommen. Schon die Häretiker des Kol-Briefes verbinden jüdisches Wesen mit Engeldienst, pochen auf Visionen und Askese (Kol 2, 6—19), vielleicht hängen auch die „Schwachen" in Röm 14 f. mit dem Judentum zusammen, und sehr deutlich zeigt in späterer Zeit die Polemik von Ignatius und den Pastoralbriefen, wie Leute, die von der Beschneidung herkamen und mit dem Judentum zusammenhingen, Träger der Irrlehre in der Gemeinde waren.

Nur ein Teil der großen synkretistischen Bewegung hat es unmittelbar mit dem Christentume zu tun gehabt. In den noch kleinen und spärlichen Gemeinden ist aber der Ansturm der Gnosis mit sehr großer Wucht erfolgt, und wir können uns von der Höhe der Gefahr nicht leicht ein übertriebenes Bild machen. Fast jede Schrift in der Zeit zwischen Paulus und Justin kämpft, wenn auch nur gelegentlich, gegen die Gnosis, und für eine ganze Reihe von ihnen ist dieser Kampf Hauptzweck und -inhalt, so vor allem für die Joh-Briefe, die Pastoralen, die Ignatianen und den Jud-Brief; Justin hat ein leider verlorenes Buch gegen die Häretiker geschrieben (Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων Apol I 26, 8). Es kommt hinzu, daß noch die Polemik späterer Kirchenväter, eines Irenäus, Tertullian, Hippolyt u. a., uns Gnostiker und Schulen von Gnostikern zeigt, die wie Simon Magus, Menander, Kerinth und Satornil insgesamt noch vor 150 auftraten, ohne doch deutlich und mit Namen in den ketzerbestreitenden Schriften der nachapostolischen Zeit erwähnt zu werden. Das alles beweist, daß man die gnostische Gefahr nicht erst mit Basilides und Valentin ansetzen kann.

3. Die Einzelerscheinungen der Gnosis. Das Bild, das die Schriften der nachapostolischen Zeit zeichnen, ist in seiner Zusammensetzung sehr bunt, die Farben wechseln auch von Schriftsteller zu Schriftsteller, es gibt nicht zwei gleiche Erscheinungen unter den bekämpften Häresien. Diese proteusartige Vielgestaltigkeit ist für die gesamte Gnosis bezeichnend, die nämliche Grundstimmung konnte im einzelnen sehr verschiedene Formen annehmen, und die Zahl der Sekten muß sehr groß gewesen sein.

Sehen wir die einzelnen Erscheinungen, von denen wir aus den Quellen etwas Näheres erfahren, an, so zeigt es sich, daß wir vor allem in Asien die Gnosis zu erkennen vermögen. Dort, wo die Gemeinden zahlreich waren, versuchte die Häresie immer wieder einzudringen und Anhänger zu gewinnen, um sie dann in ihre eigenen geschlossenen Kreise einzufügen. Aber auch an andern Stellen, in Syrien, in Rom vermögen wir die Werbearbeit der Gnosis zu erkennen.

Ganz sicher sind wir auf asiatischem Boden in den sieben Sendschreiben der **Johannesapokalypse**. In ihnen werden die „**Nikolaiten**“ bekämpft (2, 2. 6. 14–16. 20–25). Der Name kann leider nicht erklärt werden. Propheten sind unter ihnen, in Thyatira steht ein Weib an ihrer Spitze, die sich Prophetin nennt. Die Ketzer erklären Hurerei und den Genuß von Götzenopferfleisch für erlaubt, waren also sicher keine Asketen, sondern Libertinisten, die sich auf die Freiheit des Vollkommenen beriefen, der auch die Tiefen des Satans erkennen müsse.

In den örtlich und zeitlich von der Apok nicht weit abstehenden **Johannesbriefen**, von denen der I und II ausschließlich der Bekämpfung von Häretikern gewidmet sind, ist Gegenstand der Polemik vor allem die **Christologie** der Irrlehrer. Die Angaben über sie sind leider nicht sehr deutlich. Die Hauptstellen stehen I 2, 22; 4, 2 f.; 5, 1. 5–8; II 7–9. Es ist wohl kaum Doketismus, der bekämpft wird, sondern die Irrlehrer nahmen zwischen dem Menschen Jesus und dem oberen Christus nur eine zeitweilige Verbindung an, ein Innewohnen des Christus im Menschen Jesus, das bei der Taufe begann und vor der Kreuzigung endete, nicht aber glaubten sie an „Jesus Christus im Fleische gekommen“. Alle Gnosis war ihres Dualismus wegen bestrebt, den Soter vom Fleische und seiner Befleckung fernzuhalten. Die Gnostiker von I Joh behaupteten weiter ein besonderes Verhältnis zu Gott zu haben, ihn zu lieben, erkannt zu haben, in seiner Gemeinschaft zu stehen, aus seinem Samen gezeugt zu sein, keine Sünden zu haben (I 1, 5–10), Pneumatiker zu sein (I 4, 1–3), und sahen hochmütig auf die schlichten Gemeindechristen herab, sie hatten keine „Bruderliebe“.

Wahrscheinlich nach Asien, und zwar an das Ende des 1. Jhrhs., gehören die **Pastoralbriefe** (S. 80). Auch hier sind die Gegner Pneumatiker, und sie kommen – eine sehr wertvolle Angabe – aus der Beschneidung, wenigstens zum Teil (Tit 1, 10). Ein genaueres Bild von ihnen zu entwerfen, ist leider schwer, weil die Angaben der Briefe sehr undeutlich sind. Mit der Stelle I Tim 6, 20 f., wo die „Antithesen der fälschlich so genannten Gnosis“ aufgeführt werden, ist nichts anzufangen. Die Worte werden wohl ein späterer Zusatz sein und mögen gegen Marcions „Antithesen“, die aber erst nach 140 erschienen, gerichtet sein. In den Briefen selber wird eine Irrlehre bekämpft, die Genealogien, törichte Grübeleien, Gesetzeszänkerei und jüdische Fabeleien vertrat (I Tim 1, 3 f.; 4, 7; II Tim 4, 3 f.; Tit 1, 14; 3, 9), d. h. wahrscheinlich Spekulationen über die Engelwelt und ihre Abstammung und Verwandtschaft, wobei die Häretiker Beweise und Belege aus dem AT brachten (vgl. auch I Tim 1, 7). Sie verwarfen weiter die Auferstehung, indem sie behaupteten, sie sei bereits erfolgt (II Tim 2, 18) und lehrten Askese, und zwar sowohl geschlechtliche wie Nahrungsaskese (I Tim 4, 2–8; 2, 15; Tit 1, 14 f. u. a.). In der Christologie scheinen sie keine besonders ärgerlichen Meinungen vertreten zu haben, doch kann I Tim 3, 16 sich möglicherweise gegen doketische Auffassungen der Irrlehrer richten. Es scheint, daß die in den drei Briefen bekämpften Gnostiker Ähnlichkeit mit der judaisierenden, die Engel verehrenden und Askese treibenden Irrlehre haben, gegen die der Kol-Brief geschrieben ist.

Die Ketzerpolemik in den Briefen des Ignatius (S. 90–92) zeigt deutlich zwei Spitzen. Im Briefe an die Epheser, Trallenser, Smyrnäer kämpft er gegen folgerichtigen, ausgesprochenen Doketismus; im Briefe an die Magnesier und Philadelphier gegen eine judaistische Richtung, die freilich kaum den Gemeinden das jüdische Gesetz auflegen wollte, sondern die vielleicht ihre Askese aus dem AT und seinen Speiseverboten rechtfertigte. Philad 6, 1 beweist, daß die Irrlehrer selber keineswegs bloß Juden waren, sondern daß auch Unbeschnittene „Judentum auslegten". Der Doketismus und der Judaismus sind aber nicht auf zwei verschiedene Arten von Häretikern zu verteilen, sondern es ist eine Sekte, die diese beiden Lehren vereint. Die Begründung für diese Behauptung läßt sich vor allem aus dem Magnesier- und Philadelphierbriefe führen, vgl. namentlich Magn 11, wo im engsten Zusammenhange mit der antijudaistischen Polemik antidoketische steht. Die Träger der von Ignatius bekämpften Irrlehre waren wandernde Pneumatiker, die von außen her in die Gemeinde drangen (Eph 7, 1; 9, 1; Magn 11, 1 u. a.), und im Konventikel, der Teilversammlung, fanden sie die Gelegenheit, an die Gemeindechristen zu kommen. Die Gefährdung dieser war groß, sonst könnte Ignatius in seinen Gelegenheitsschreiben die Häresie nicht so leidenschaftlich und ausführlich behandeln; sie muß ihm auch bereits, ehe er durch Asien kam, entgegengetreten sein: in Antiochia, seinem eigenen Bischofssitze, haben die Doketen ihm sicher bereits zu tun gemacht, und der Kampf gegen sie hat ihn schon in früherer Zeit beschäftigt. – Polemik gegen die Doketen zeigt weiter auch der Brief des Polykarp an (6, 3–7, 2), dessen Entstehung mit der der Ignat-Briefe aufs engste verknüpft ist (S. 92 f.). In diesem Schreiben erfahren wir auch, daß mit der doketischen Christologie die Leugnung von Auferstehung und Gericht verknüpft war (7, 1).

Ungefähr gleichzeitig mit den behandelten Schriften und Schriftengruppen bekämpft der Judasbrief gnostische Gegner, leider auch er in seinen kurzen Ausführungen so, daß vieles in der Polemik unklar bleibt. Hier sind die Gegner libertinistische, antinomistische Gnostiker, die mit der Gemeinde noch eng verknüpft sind (12), Pneumatiker, Visionäre, die auf die schlichten Gemeindechristen herabschauen; sie lästern die großen Engelmächte, – wie, wird nicht klar. Sie sind habsüchtig und geldgierig, und vor allem – sie treiben offen Unzucht und gehen ihren Frevellüsten nach. Die Gefahr scheint auch hier groß zu sein, besonders deswegen, weil die Irrlehrer noch so eng mit der Gemeinde verknüpft sind.

Das sind die wichtigsten Quellen der nachpaulinischen Zeit, die uns die Größe der gnostischen Gefahr und ihre Vielgestaltigkeit zeigen. Gelegentliche Polemik findet sich noch an vielen andern Stellen. Das Johannesevangelium kämpft gegen Doketismus (vgl. Kap. 6 und die Leidensgeschichte), der erste Clemensbrief gegen Leugnung der Auferstehung und der Parusie (23–26), im Jakobusbrief stehen seltsame Worte über die wahre Weisheit, die von oben herkommt und die nicht irdisch, psychisch und dämonisch ist (3, 15) u. a. m. Daß insonderheit Syrien und Asien von der gnostischen Gefahr bedroht waren, lange ehe Basilides und Va-

lentin auftraten, zeigt weiter die Polemik der späteren Kirchenväter mit ihren Angaben, die sie über den Magier Simon in Samarien (Justin Apol I 26. 56; Dial 120; Iren I 23, 1 – 4), über Menander (Justin Apol I 26, 4; 56, 1; Iren I 23, 5), über Kerinth und sein Auftreten in Asien (Iren I 26, 1; III 3, 4, Pseudo-Tertullian, Adv. omnes haereses 3, Hippolyt, Refut VII 33; X 21) über den Antiochener Satornilos (Iren I 24) machen.

§ 73. Das innere Leben; der Kultus

1. Gesamtkirche und Einzelgemeinde. Gegenüber dem Hasse der feindlichen Welt, gegenüber der inneren Gefährdung durch die Gnosis – einer Gefährdung, die um so größer war, weil Pneumatikertum und Askese in den Gemeinden selber hochgeehrt waren, dualistische Stimmung weit verbreitet, die urchristliche Eschatologie erschüttert, die Christologie noch sehr vielgestaltig war – lag das Heil der Gemeinden zunächst in ihrer festeren inneren Ausgestaltung und ihrer Organisation beschlossen. Der Gemeindegottesdienst und im engsten Zusammenhange mit ihm die Gemeindeverfassung haben in der nachapostolischen Zeit feste Formen angenommen, die Einzelgemeinde umriß sich damit scharf und schuf sich einen festen, widerstandsfähigen Körper. Durchwegs ist sie die Trägerin der Entwicklung gewesen, denn die große, allgemeine Kirche, der Leib und die Braut des himmlischen Christus, hatte in dieser Zeit noch ebensowenig eine äußere Organisation wie in den Tagen, da Paulus seine Briefe schrieb. In der Idee freilich war sie da, und sie wird an mehr als einer Stelle der nachpaulinischen Literatur gepriesen. Die Paulusschüler rühmen ihre Einheit und umfassende Größe, die Juden und Heiden umspannt, sie ist ihnen Gottes Geheimnis, das jetzt auch den himmlischen Mächten die mannigfache Weisheit Gottes kundtut, sie ist die Braut des Christus (Eph, vgl. vor allem 3, 8 – 11; 4, 1 – 5; 5, 22 – 32), sie ist der Tempel Gottes, Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit (I Tim 3, 15). Im Hebr-Brief wird sie gefeiert als das himmlische Jerusalem, das die Myriaden von Engeln mit der Festversammlung der im Himmel aufgeschriebenen Erstgeborenen eint (Hebr 12, 22f.), und Hermas schaut in seinen ungefügen Bildern, wie von den sechs Erzengeln unter Oberleitung des Christus der Riesenbau der Kirche errichtet wird, der die Welt umspannt (Vis 3, Gleichn 9). Aber die Einheit der allgemeinen Kirche ist auf Erden erst in dem einen Glauben, der einen Hoffnung, dem einen Herrn, dem einen Gott, der einen Taufe begründet, und sie entbehrt noch jeder äußeren Organisation. Nicht einmal die Anfänge eines Provinzialverbandes der Gemeinden vermögen wir zu erkennen. Das Kämpfen und Wachsen, die Ausgestaltung der neuen Religion ging durchaus in der Einzelgemeinde vor sich, die sich, freilich unter steter Fühlungnahme und in starkem Austausche mit den näheren und entfernteren Einzelgemeinden, die Organe ihres Handelns und Lebens schuf, im Gemeindekultus und in der Verfassung.

2. Teilversammlung und Gemeindegottesdienst. In der einzelnen Gemeinde ist der Gottesdienst der Kern und Rückhalt des gemeinsamen

christlichen Lebens. Die Entwicklung geht deutlich dahin, streng geordnete, nur zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten unter der Leitung bestimmter führender Männer (der Gemeindebeamten) stattfindende Versammlungen zu schaffen und gelten zu lassen. Dieses Ideal wird freilich noch keineswegs erreicht. Die Haus- und Teilversammlungen dauern fort; schon die weite Zerstreuung mancher großstädtischen Gemeinden war ihrem Fortbestehen günstig. An andern Orten wieder war es unmöglich, Räume zu beschaffen, die die versammelte Gemeinde fassen konnten. So mußte man getrennt in einzelnen Häusern, die wohlhabenderen Glaubensgenossen gehörten, zusammenkommen. In den Teilversammlungen bildeten dann leicht hervorragende Pneumatiker, Lehrer oder Propheten, den Mittelpunkt, um den sich ein Kreis scharte. So arteten sie sicher oft zu Konventikeln aus, und in ihnen fanden die Häretiker leicht Gelegenheit, an die schlichten Gemeindeglieder heranzukommen und sie für sich einzufangen. Diese Gefahr erkennen wir aus II Tim 3, 6 und vor allem aus den Briefen des Ignatius, der in jedem der Schreiben, die an asiatische Adresse gehen, gegen die Sonderversammlungen ankämpft, vgl. etwa Eph 5, 2f., Magn 7, 1, Trall 7, 2, Philad 4, Smyrn 8, 1; 9, 1. Aber gerade die Entschlossenheit, mit der er vorgeht, zeigt, daß die Teilversammlung noch eine feste und ständige Erscheinung war. Schriftverlesung und -auslegung, Lehrvortrag, Prophetie, erbauliche Reden von allerlei Art, auch Disputationen hat man in ihnen getrieben, weiter wurde, wie eben Ignatius zeigt (z. B. Philad 4, Smyrn 8, 2), ohne weiteres die Feier der Eucharistie in ihnen vorgenommen.

Doch treten in den Angaben unserer Quellen viel deutlicher als diese Teil- und Konventikelversammlungen die regelmäßigen Erbauungsversammlungen hervor, in denen die ganze Gemeinde zusammenkommt, nach Möglichkeit an einem Orte, oder wenn das nicht angeht, an verschiedenen Stellen, aber doch zur selben Zeit und unter dem Vorsitz und der Leitung der Gemeindebeamten und nicht beliebiger Pneumatiker.

3. Der Sonntag. Schon für die paulinischen Gemeinden (I Kor 16, 2; Apgsch 20, 7) und wahrscheinlich bereits für die vorpaulinischen Gemeinden (S. 285f.) konnte festgestellt werden, daß die Gemeinde am Sonntage zur Feier gemeinsamen Gottesdienstes zusammenkam. In der nachpaulinischen Zeit zeigt eine Reihe von Stellen in Schriften, die aus den verschiedensten Teilen der Heidenkirche herstammen, daß die regelmäßige Zusammenkunft am Sonntage feste Gemeindesitte war, vgl. Did 14, 1 (κυριακή κυρίου), Barn 15, 9 (διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς), Pliniusbrief 7 (status dies, was nur der Sonntag sein kann), Justin Apol I 67, 3 (τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ kommen die Christen zusammen), mittelbar auch Apok 1, 10 (κυριακή) und Ignat Magn 9, 1 (κυριακή). Deutlich erkennen wir, daß die alte jüdische Bezeichnung des Tages, die in den Auferstehungsgeschichten, auch I Kor 16, 2 und Apgsch 20, 7 noch gebraucht wird, nämlich μία τοῦ σαββάτου (τῶν σαββάτων) verschwunden ist und dem Namen κυριακή Platz gemacht hat; als Herrentag, den Tag der Auferstehung, begehen die Christen ihren

wöchentlichen Festtag; Justin, für Heiden schreibend, nennt ihn Tag des Helios: Sonntag.

4. **Wortversammlung und Mahlfeier.** Die Frage, die das Hauptinteresse in Anspruch nimmt, ist natürlich die nach dem Inhalte der Versammlungen. In den paulinischen Gemeinden fanden zweierlei Versammlungen statt, eine zum Wort und eine zum Mahl (vgl. schon S. 286 f.). In jener hatten Gebet, Psalm, Lehre, Offenbarung, Zungenrede, Auslegung der Zungenrede, Schriftverlesung ihre Stelle, Inhalt der zweiten war ein gemeinsames Mahl, bei dem mit Brot und Wein das κυριακὸν δεῖπνον begangen wurde. Justin, der an bekannter Stelle (Apol I 67) eine Schilderung des Sonntagsgottesdienstes für seine Zeit, die Mitte des 2. Jhrhs. gibt, kennt nur eine Versammlung, in der Schriftvorlesung, Gemeindepredigt, Gebet stattfindet und im Anschluß daran die Feier der Eucharistie, mit Brot, Wein und Wasser, während das gemeinsame Mahl (zu dem man auch eine ganz andere Herrichtung des Raumes, Tische und Speisesofas haben mußte) ganz aus dem Kultus geschwunden ist. Die Entwicklung, die die Eucharistie mit dem Wortgottesdienste zusammenschob, ist in der Geschichte des altchristlichen Kultus ungemein wichtig. Leider können wir nicht sagen, wann und wo sie einsetzte. Das Hauptzeugnis, das wir vor Justin über den altchristlichen Gottesdienst haben, der Pliniusbrief, kennt sie noch nicht. Im Verhör des Plinius haben die Christen bekannt: sie hätten die Gewohnheit gehabt, an einem bestimmten Tage vor Sonnenaufgang zusammenzukommen und untereinander wechselweise ein Lied auf Christus als auf einen Gott zu singen und sich feierlich zu verpflichten, nicht zu einem Verbrechen, sondern dazu, keinen Diebstahl, keinen Mord, keinen Ehebruch zu begehen, nicht die Treue zu brechen und anvertrautes Gut, wenn darum gemahnt, nicht abzuleugnen; darauf hätten sie die Gewohnheit gehabt, auseinanderzugehen und wieder zum Essen zusammenzukommen, aber zu einem gewöhnlichen und unschuldigen. — Die erste Zusammenkunft fand also im Morgengrauen statt, die zweite zu einer Mahlzeit, und zwar, wie wir gleich sagen können, am Spätnachmittag, gegen Abend, denn das war damals die Tageszeit, zu der man die Hauptmahlzeit einnahm. Dann waren die Christen auch wieder frei von Beruf und Pflicht.

Auch die Angaben der Didache, die 10, 1 noch ein wirkliches Mahl voraussetzt, scheint für zwei Arten von Versammlungen zu zeugen, die zeitlich auseinanderfielen, doch können ihre Vorschriften in 14, 1 bereits das Abendmahl im engeren Sinne, von der Mahlfeier losgelöst, im Sonntagsgottesdienste wie bei Justin gefeiert, voraussetzen. — Zu der Wort- (Erbauungs-) Versammlung hatten auch Nichtchristen, Katechumenen und Gäste, Zutritt, zur Mahlfeier nur die Getauften (vgl. Did 9, 5).

5. **Der Wortgottesdienst.** Im Wortgottesdienst der Gemeinden wurden je länger je mehr Gebet, Schriftverlesung, Ansprache (Predigt) die Hauptstücke. Justin an der schon genannten Stelle kennt sie als die einzigen: Und am sogenannten Sonntage findet eine Versammlung statt von allen denen, die in den Städten oder auf dem Lande weilen, und die

Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten werden verlesen, solange die Zeit reicht. Dann, wenn der Vorleser aufgehört hat, gibt der Vorsteher durch eine Ansprache Ermahnung und Zuspruch, diesen herrlichen Dingen nachzueifern. Dann erheben wir uns gemeinsam und bringen Gebete dar. (Apol I 67, 3—5, vgl. schon S. 149.) Die Verknüpfung von Vorlesung und Predigt beweist auch I Tim 4, 13 und II Clem 19, 1.

In der Vorlesung wurden vor allem die Schriften des AT.s gebraucht. Die Anagnose war das Hauptmittel, die Gemeinde mit diesen heiligen Büchern bekanntzumachen, denn die wenigsten unter den Gemeindegliedern hatten die immerhin kostbaren Rollen in ihrem Privatbesitze. Deswegen müssen die Abschnitte auch umfangreich gewesen sein, — solange die Zeit reicht, wird vorgelesen, sagt Justin —. Neben die Verlesung des AT.s tritt die Anagnose neuerer Schriften christlichen Ursprungs, der Evangelien und der Apostelbriefe (vgl. über diese wichtige Entwicklung schon oben S. 144—148).

An die Vorlesung schloß sich die Predigt, die erbauliche Ansprache. Ihr Inhalt war vor allem Lehre und Ermahnung, die an die in der Anagnose gehörten Worte sich anschloß. Waren Lehrer und Propheten in der Versammlung, dann konnten sie hier ihre Betätigung finden, sonst übernahmen andere ihre Aufgabe. Und je länger je mehr wurde von den Amtsträgern der Gemeinde, den Bischöfen und Presbytern, erwartet, daß sie lehrhaft seien und ihre Gabe, zu erbauen, in der Gemeindeversammlung anwendeten (I Tim 3, 2; Ign öfters, z. B. Eph 6, 1; Polyk 4, 2; 5, 1).

Das Gebet, das nach Justin die Feier abschloß, war ursprünglich frei, vom Geiste eingegeben, gewesen. Sehr bald, noch im 1. Jhrh., ist es fest geworden, auch wieder eine sehr bezeichnende Entwicklung. Es bildete sich die Gemeindeliturgie. I Clem 59—61 haben wir ein langes Gemeindegebet erhalten, das von der Art, wie damals in der römischen Gemeinde gebetet worden ist, eine gute Anschauung gibt. Es lehnt sich sehr stark an die jüdische Gebetsüberlieferung an. Das freie Gebet bestand aber in den Gemeinden noch weiter, die Propheten übten es nach Did 10, 6 aus.

Schriftvorlesung, Predigt, Gebet sind die Hauptteile des Synagogengottesdienstes gewesen, und es ist keine Frage, daß in diesen Stücken das sehr hochstehende jüdische Vorbild unmittelbar auf die christlichen Gemeinden eingewirkt hat. Paulus indes kennt in seinen Gemeinden ein noch viel reicheres Leben, das in den Gemeindeversammlungen zum Ausdruck kam und das pneumatisch-enthusiastischen Ursprungs war: Prophetie und Zungenrede, Psalmendichtung. Und wenn auch das Zungenreden nur kurze Zeit in der Gemeinde lebendig geblieben ist, so hat die Prophetie doch ein viel längeres Leben geführt. Prophetische Schriften, wie die Johannesapokalypse und der Hermashirte, und dann die Angaben der Didache (11 und 13), die Schilderung des Hermas in mand. XI, sind Zeugen dafür. Die pneumatischen Vorträge der Propheten, ihre Offenbarungen, auch ihre Gebete, haben, soweit eben Propheten vorhanden waren und auftraten, ihre gesicherte Stelle im Gemeindegottesdienste ge-

habt. Aber freilich die Entartung und damit das Hinschwinden des Prophetentums ist unverkennbar, Did 11, 8 f. und Herm mand. XI beweisen das, auch hat der antignostische Kampf die Gemeinden sehr mißtrauisch gegen die Pneumatiker gemacht. – Die Psalmen galten, wie die Prophetie, als geistgewirkt. Sie wurden von den dafür begabten Gemeindegliedern gedichtet, in der Gemeindeversammlung vorgetragen, und wenn sie Anklang fanden, auch wiederholt. Eine Überlieferung kirchlicher Gesänge muß sich auf diese Weise rasch gebildet haben. Proben religiöser Lyrik des nachpaulinischen Christentums haben wir an einigen Stellen der späteren Literatur erhalten: das Loblied auf Gott und das Lamm in Apok 4 f., das Dank- und Siegeslied Apok 11, 17, das Lied vom Sturze des Satans Apok 12, 10 – 12, das Lied des Moses und des Lammes Apok 15, 3 f. und das dreigegliederte Hallelujah über den Sturz der Buhlerin und die Hochzeit des Lammes Apok 19, 1 – 8. Andre Proben sind Lk 1, 46 – 55. 68 – 79; 2, 29 – 32 erhalten: das Magnifikat, das Benediktus und das Nunc dimittis, ein Hymnenfragment ist auch I Tim 4, 16. Die altchristlichen Psalmen lehnten sich in ihren Formen aufs deutlichste an die Poesie der Synagoge an, in Formen, Gedanken und den Einzelwendungen und -ausdrücken. Die Lieder in Lk 1 und 2 sind auch vermutlich nicht heiden-, sondern judenchristlichen Ursprungs. Die Sprache der LXX ist für die altchristliche Poesie von größtem Einfluß gewesen (S. 16). Wie der Gesang beschaffen war, mit dem sie vorgetragen wurde, können wir nicht sagen; aber im Pliniusbriefe ist ein Wechselgesang, also wohl in Halbchören, bezeugt.

So haben wir im Wortgottesdienst neben einem sehr starken Zusammenhange mit dem jüdischen Synagogengottesdienste noch ein überaus wichtiges enthusiastisch-pneumatisches Element, das nicht so sehr mit dem Judentume in Zusammenhang gebracht werden kann, sondern das, wie schon der I Kor-Brief des Paulus beweist, heidenchristlichen, somit griechisch-hellenistischen Ursprungs ist. Und diesen gleichen Ursprung müssen wir auch für das mystisch-sakramentale Element annehmen, das in der Mahlfeier zum Ausdrucke kam.

6. Die Mahlfeier. Die Mahlversammlung bestand als eine von der Erbauungs-(Wort-)versammlung getrennte Feier, soweit wir sehen können, bis gegen die Mitte des 2. Jhrhs. (Justin; vgl. S. 362). Als regelmäßige Zusammenkunft fiel sie auf den Abend des Herrentages. Die Namen, die sie trägt, sind folgende: das Brotbrechen (κλάϲιϲ τοῦ ἄρτου) Did 14, 1, eine alte Bezeichnung, die schon Paulus und die Quellen der Apostelgeschichte verwenden (I Kor 10, 16; 11, 24, Apgsch 2, 42. 46; 20, 7. 11; 27, 35) und die in die vorpaulinischen Kreise zurückreicht. Viel häufiger indes ist in der nachpaulinischen Zeit der Name εὐχαριϲτία geworden, vgl. Did 9 und 10, Ignat Philad 4, Smyrn 7, 1; 8, 1, Justin Apol I 66, 1, auch 65 und 67, sowie Dial 41. Der Ursprung des Namens liegt bei den Dankgebeten, die die Feier umrahmen, in seiner vollen Entwicklung bezeichnet er die Mahlfeier als das Dankopfer der Gemeinde. Ein dritter Name endlich ist ἀγάπη, vgl. Ignat Smyrn 8, 2 und Jud 12, mittelbar auch den gehäuften Gebrauch von ἀγάπη und ἀγαπᾶν in den Mahlreden

des Joh-Evangeliums, 13 – 15. In der späteren Zeit, als die eigentliche Eucharistiefeier von der gemeinsamen Mahlzeit losgelöst wurde, und diese nur als eine außerkultische Versammlung im Gebrauche blieb, wurde im Westen und Osten Agape die Bezeichnung für die Gemeindemahlzeiten.

Über den Hergang der Feier haben wir Did 9. 10. 14 die verhältnismäßig ausführlichsten Nachrichten, die freilich für uns leider noch viel zu kurz sind. Diesen Hergang können wir uns etwa so vorstellen: unter Leitung von Bischof oder Presbyter, oder auch eines hervorragenden Pneumatikers, sei es Propheten oder Lehrers, sammelte sich der Kreis, der die Feier gemeinsam beging, kaum die ganze Gemeinde, außer wenn sie sehr klein war. An bestimmter Stelle des Mahles, das von den Diakonen vorbereitet worden war, und zwar wahrscheinlich an ihrem Beginn, wurde gebrochenes Brot, wohl auf einem Teller, und ein Becher, in dem Wein mit Wasser gemischt war, herumgereicht, wobei jeder einen Bissen nahm und aus dem Becher trank. Über Brot und Becher war zuvor von dem Vorsitzenden gebetet worden. Desgleichen stand ein Dankgebet am Ende, vermutlich auch am Anfange der Mahlzeit, zu der nur die Getauften Zutritt hatten. Sündenbekenntnis sollte die Feier einleiten.

In der Feier der Eucharistie, deren Wirkung auf die Gemeinde wir uns nicht leicht zu groß vorstellen können (vgl. die ungemeine Schätzung der Feier bei Ignatius), vereinen sich sehr verschiedene Gedanken und Stimmungen. Gerade in der Vieldeutigkeit der Feier lag ihr besonderer Wert für die Gemeinde (vgl. schon S. 286 f.). Sie pflegte in ihr, an der nur die Getauften teilnahmen, ihre enge Zusammengehörigkeit und schloß sich nach außen hin ab. Sie erneuerte die Erinnerung an ihren Herrn und an die Gaben, die sie ihm verdankte, an Erkenntnis, Leben, Sündenvergebung, sie brachte in der Eucharistie ihr reines, gottgefälliges Opfer dar (eine ungemein wichtige Entwicklung Did 14), vor allem aber wurde in geheimnisvoller Mystik, die sich gedankenmäßig gar nicht klar ausdrücken ließ und erlebt sein wollte, in der geweihten Speise der Eucharistie das Sakrament genossen, das Blut und Fleisch des Gottessohnes als Lebensspeise darbot (Joh 6, 51 – 58), das eine Arznei der Unsterblichkeit war und das Fleisch des Herrn gab (Ign, Eph 20, 2; Smyrn 7, 1). So wurden die Heilsgüter, vor allem „das Leben" mit der geweihten Speise und dem geweihten Tranke zusammengebracht, die von den Kräften einer andern Welt geheimnisvoll durchwaltet waren. Ignatius betont auch sehr stark die Notwendigkeit, an der Einheit der vom Bischof geführten Gemeinde festzuhalten, weil man nur dann des Brotes Gottes teilhaftig werden könne (vgl. Eph 5, 2).

So hatten die Christen in der Eucharistiefeier der nachpaulinischen Zeit ihr großes, und im Gegensatz zur einmal erlebten Taufe, immer wiederholtes und aufs neue genossenes Sakrament, in dem die Gedanken der sakramentalen Mystik zum Ausdruck kamen. Weil die Gemeinden neben der verständigen, klaren Worterbauung, die sie von der Synagoge übernahmen, noch diese mystische Feier hatten, konnten sie auch die anziehen und befriedigen, die mit den Stimmungen und der Sehnsucht der Mysterienreligionen an die Gemeinde herantraten (S. 207 f.).

§ 74. Das innere Leben; die Gemeindeverfassung

1. Die Stufen der Weiterentwicklung. Im engsten Zusammenhang mit dem Kultus hat sich die Gemeindeverfassung der nachpaulinischen Zeit entwickelt. Das Hochsteigen der Amtsträger innerhalb der Gemeinden, das wir in den allerverschiedensten Schriften unseres Zeitabschnittes beobachten können, hängt zum guten Teil daran, daß diese Amtsträger im Gottesdienste, und überhaupt im Versammlungswesen der Gemeinde die Führerstelle bekommen. In den paulinischen Gemeinden standen an der Spitze der Gemeinde als die geistlichen Führer die Apostel, Propheten und Lehrer und das noch ganz formlose, nicht durch die Wahl bestellte Kollegium, besser die Gruppe der Vorsteher, die Phil 1, 1 schon als Episkopen und Diakonen bezeichnet werden (S. 319ff.). In den Schriften unseres Zeitraumes zeigt sich als erste Stufe der Weiterentwicklung eine wesentlich straffere, rechtlich begründete Stellung der Vorsteherschaft und eine Erweiterung ihres Pflichtenkreises, und sodann als zweite Stufe darüber bereits das Hochkommen des monarchischen Episkopates: ein einziger Mann als Bischof an der Spitze der Gemeinde.

Unsere Hauptquellen sind der erste Clemensbrief, die Didache, die Pastoralbriefe und die Briefe des Ignatius und Polykarp. In allen diesen Schriften stehen Fragen der Gemeindeorganisation durchaus im Vordergrund, und nach den Angaben, die sie machen, ist der spärliche Stoff zu beurteilen, der sich in anderen Quellen (Apgsch, Eph, Apok, Jak, I Petr, Hebr, I—III Joh, II Clem, Herm, Justin) findet. Wieder gilt es, sich vorzuhalten, daß wir nur wenig sehen, und daß sehr vieles an den Quellenangaben dunkel bleibt. Sicher auch ist, daß man trotz einer im großen und ganzen erstaunlich gleichartigen Entwicklung keineswegs zu sehr verallgemeinern darf: die Zustände in den Gemeinden mögen starke Unterschiede aufgezeigt haben, was in Asien etwa schon sich voll entwickelt hatte, braucht in Makedonien erst in den Anfängen bestanden zu haben. Wir sehen solche Unterschiede sehr deutlich in einer so wichtigen Frage wie dem Hochkommen des monarchischen Episkopats.

2. Das Kollegium der Presbyter-Episkopen. In den Schriften der nachpaulinischen Zeit erscheinen vor der Ausbildung des monarchischen Episkopates die Episkopen (Mehrzahl!) und die mit ihnen eng verbundenen Diakonen als die Gemeindebeamten, vgl. Did 15, 1 f., I Clem 42, 4 f., auch Herm vis III 5, 1, sim IX 26, 2; 27, 2. Daneben kommen, zum Teil in denselben, zum Teil in andern Quellen, die „Presbyter" als Amtsträger vor, die Paulus noch nicht kennt, vgl. I Clem 44, 5; 47, 6; 54, 2; 57, 1, I Petr 5, 1. 5, Jak 5, 14, Polyk Phil 6, 1; 11, 1 (neben den Diakonen 5, 2! eine ganz einzigartige Zusammenstellung), Herm vis II 4, 2 f.; III 1, 8. Presbyter als Vorsteher der Gemeinschaft kennt sowohl das zeitgenössische Griechentum wie auch das Judentum, namentlich das palästinische; auch werden sie in der LXX oft erwähnt. Jüdisches Vorbild wird wohl vor allem bei dem Namen eingewirkt haben, den Paulus noch nicht kennt.

Wenn die Presbyter der nachapostolischen Zeit die gerade Fortsetzung der Vorsteher in den paulinischen Gemeinden sind, dann ist damit im großen und groben eine weitere schwierige und vielbehandelte Frage der frühchristlichen Verfassungsgeschichte gelöst, nämlich die, wie sich Presbyter und Episkopen der nachapostolischen Zeit zueinander verhalten. Sie sind wahrscheinlich einander gleichzusetzen, da sie beide den Kreis der alten prohistamenoi weiterbilden.

Die Weiterentwicklung gegenüber den Zuständen der ersten Generation besteht in folgendem: Die Vorsteherschaft ist nicht mehr ein freies Kollegium mit unbestimmter Anzahl – wer immer kann, wem der Geist es gibt, steht der Gemeinde vor – und mit einem nicht genau festgelegten Pflichten- und Rechtenkreise, sondern dies Kollegium der Presbyter-Episkopen samt seinen jüngeren Gehilfen, den Diakonen, wird durch Wahl bestellt (χειροτονήσατε Did 15), hat mithin eine feste Anzahl von Gliedern, und seine Pflichten und Rechte sind genauer festgelegt. Die Gemeinde schuldet ihnen nicht mehr bloß einen Gehorsam ganz allgemein moralischer Art, wie er aus Dankbarkeit und Anerkennung hervorgeht, sondern die Unterordnung wird rechtlich-kultischer Art: wer zur Gemeinde gehören will, muß den Amtsträgern gehorchen. Die Obliegenheiten der Presbyter-Episkopen sind zum guten Teile sicher dieselben geblieben wie die der alten paulinischen Vorsteher: Aufsicht im Gottesdienste, äußere Vorbereitung des Gottesdienstes, Verwaltung der gemeinsamen Geldangelegenheiten, auch das Recht, eine gewisse geistige Fürsorge und eine Aufsicht innerhalb der Gemeinde auszuüben, den Einzelnen zu ermahnen und zurechtzuweisen, auch wohl einzelne disziplinare Befugnisse auszuüben. Doch wird all das bei den nachapostolischen Presbytern oder Episkopen genauer bestimmt, auch schon durch das Herkommen deutlicher festgelegt worden sein als bei den alten Vorstehern. Ihre Tätigkeit und ihr Ansehen wächst aber noch um ein gutes Stück weiter. Die Erbauung der Gemeinde durch das Wort war ursprünglich Aufgabe der Propheten und Lehrer gewesen, jetzt beginnen die Amtsträger tätigen Anteil daran zu nehmen: sie treten vor der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde auf, beten, lehren, legen aus und ermahnen, „sie leisten den Dienst der Propheten und Lehrer“ (Did 15, 1), und sie leiten die Feier der sonntäglichen Eucharistie (Did 14 f.; I Clem 40 f.). Damit aber ist ein großer Fortschritt in den Befugnissen der Amtsträger erreicht. Jetzt erst treten sie wirklich an die ihnen ursprünglich weit überlegene Gruppe der Propheten und Lehrer, dieser großen Charismatiker, heran: „schätzt sie nicht gering, denn sie sind euere Geehrten (τετιμημένοι) neben den Propheten und Lehrern“ (Did 15, 2). So werden sie die wichtigsten Träger des Kultus. Je mehr dieser sich verfestigte und beherrschend in den Mittelpunkt des gesamten Gemeindelebens trat, desto augenfälliger und wichtiger muß auch die Stellung der Presbyter geworden sein. Schon in erstaunlich früher Zeit, am Ende des 1. Jhrhs., tritt auch die Theorie auf, daß die Presbyter-Episkopen die Nachfolger und Vertreter der Apostel seien (I Clem 42. 44).

In alledem zeigt sich die Entwicklung, die von den paulinischen Vorstehern zu den Gemeindebeamten der frühkatholischen Kirche hinüberführte. Denn diese Entwicklung hat auf der einen Linie darin bestanden, daß die Gemeindebeamten immer deutlicher die Träger des Kultus wurden als die tätigen Ordner und Leiter und die ausübenden Vertreter der Gemeinde, als die Überwacher der Charismatiker und als die Nachfolger der Apostel. Das, was zu ihrem Aufsteigen gegenüber den Charismatikern Veranlassung gab, war zunächst einmal dies, daß die Geistesträger in den Gemeinden immer seltener wurden, daß Betrüger unter den Wanderpropheten auftraten (Did 11), und daß die Gnostiker unter dem hohen Ansehen von Geistesträgern in den Gemeinden Anhänger warben.

3. Der monarchische Episkopat. In der Verfassung der nachpaulinischen Gemeinden, die ein gewähltes Kollegium von Presbyter-Episkopen mit beigeordneten Diakonen kennen, war es eine zweite Stufe der Entwicklung, als aus dem Kollegium der Gleichen sich ein Einzelner heraushob, der nun als „der Bischof" im eigentlichen und engeren Sinne die Führung bekam. Der Bischof als das Haupt der Gemeinde — eine Gemeinde, ein Bischof — das ist die vor allem kennzeichnende Entwicklung der frühkatholischen Kirche. Wo sie mit ihren Folgerungen richtig und ganz durchgeführt ist (Ende des 2. Jahrh.), da ist die katholische Kirche fertig. Die Anfänge dieser Entwicklung des monarchischen Episkopates liegen aber viel weiter zurück, sie gehen mindestens bis an den Beginn des 2. Jahrhunderts. Leider ist, wie so vieles andere in der frühchristlichen Verfassungsgeschichte, auch die Frage nach der Entstehung des monarchischen Episkopates in Dunkel gehüllt. Es ist fraglich, ob seine Spuren bereits in der Johannesoffenbarung (die ἄγγελοι der Gemeinden in Apok 2 f. = die Bischöfe? Die Frage sicher zu bejahen, wenn 2,20 τὴν γυναῖκά σου zu lesen ist) und in III Joh (9 Diotrephes, ὁ φιλοπρωτεύων) vorliegen. Deutlicher ist schon die Lage in den Pastoralbriefen. Diese scheinen bereits klar Episkopen und Presbyter voneinander zu scheiden, reden vom Bischof nur in der Einzahl (I Tim 3, 2; Tit 1, 7) und scheinen überhaupt in der Form, in der sie vorliegen, ein Bischofsspiegel zu sein. Die Adressaten der Briefe, Timotheus und Titus, werden vermutlich als die Typen der monarchischen Bischöfe anzusehen sein und in den Befugnissen, die ihnen zugesprochen werden, spiegelt sich wohl die neue Stellung wider, die der eine Bischof in der Gemeinde einnimmt oder doch einnehmen soll (vgl. auch oben S. 79 f.). Man kann mit dieser Annahme am besten die Schwierigkeiten lösen, die die Pastoralbriefe, vor allem I Tim und Tit, aufweisen. Wir erkennen auch deutlich die Gefahr, durch deren Größe und Drohung die straffere Zusammenfassung der Gemeinde unter dem Amte gefordert wird: es ist die Irrlehre, gegen die zu kämpfen ein Hauptzweck dieser deuteropaulinischen Briefgruppe ist.

Sicher und unzweifelhaft tritt uns freilich der monarchische Episkopat erst in den Briefen des Ignatius entgegen. In den fünf asiatischen Gemeinden, an die sich Ignatius wendet, steht der monarchische Episkopat bereits fest. Wir erfahren sogar die Namen von einigen dieser Bischöfe,

wie Onesimus von Ephesus, Damas von Magnesia, Polybius von Tralles, Polykarp von Smyrna. Und in Syrien, genauer Antiochia, muß der monarchische Episkopat sich auch bereits durchgesetzt haben (Röm 2, 2; 9, 1), Ignatius konnte für die Rechte des Bischofs nicht kämpfen, wenn er nicht selber Bischof war. Das, wofür er sich mit voller Begeisterung und auch mit nicht zu verkennender Klugkeit einsetzt, ist dies, dem Episkopat nun wirklich die ganz überragende Stellung in der Gemeinde zu geben, so daß alle Fäden tatsächlich in der Hand des Bischofs zusammenlaufen. Noch viel deutlicher als in den Pastoralbriefen tritt bei Ignatius als die große Gefahr, der durch die Zentralisation begegnet werden soll, die Häresе heraus. Die Gemeinden, die von ihren Anfängen her und auch infolge des Zwanges der Umstände, in allerlei kleinere Kreise zerfielen, boten den gnostischen Propheten und Lehrern bequemste Gelegenheit, in den Hausgemeinden und Konventikeln sich festzusetzen. Es war keine einheitliche Leitung innerhalb der Gemeinde, die befugt und imstande war, dem Eindringen der Häresе zu wehren. In die Lücke soll nach Ignatius' Forderungen der Bischof treten. Aller Stände und aller Einzelnen in der Gemeinde soll er sich annehmen, soll für sie besorgt sein, sie aufsuchen, mahnen und warnen, vgl. dazu vor allem den Bischofsspiegel in Polyk 1—5. Weiter soll ihm die reine Lehre am Herzen liegen; auch wo er nicht imstande ist, selber in der Gemeinde lehrend aufzutreten, soll er doch den Kampf und die Abwehr gegen die Häresе dadurch aufnehmen, daß er die Aufsicht über das ganze Leben der Gemeinde, insbesondere aber über den Kultus und das Versammlungswesen, in die Hand bekommt. Die feste Überwachung der Gemeindeversammlung, vor allem des Sonntagsgottesdienstes und der Eucharistiefeier — das ist es, was Ignatius für den Bischof durchsetzen will. Sobald in dem für das Gemeindeleben so überaus wichtigen Kultus der Bischof an der ersten Stelle steht, kann ihm dann natürlich auch von der Gemeinde nicht die Ehrfurcht und der Gehorsam verweigert werden. Dem Bischof soll sich zunächst der weitere Kreis der übrigen Amtsträger, nämlich der Presbyter, unterordnen. Die neue Stellung des Bischofs an der Spitze der Gemeinde bringt es notwendig mit sich, daß zwischen ihm und dem Kollegium der Amtsträger geschieden wird. Die Stellung und die Befugnisse der Presbyter werden aber bei Ignatius wenig deutlich. Die Gemeinde soll ihnen Gehorsam leisten, sie ihrerseits sollen sich dem Bischof unterordnen. Enger noch als die Presbyter sind die Diakonen mit dem Bischof verbunden, sie stehen ihm zur Seite als seine unmittelbaren Gehilfen in der Gemeindepflege, der Sorge für die Armen und Kranken, vor allem aber auch im Kultus (Trall 2, 3).

Wo ist die ungemein wichtige und sehr folgenschwere Neuerung des monarchischen Episkopates entstanden? Wir können nur Vermutungen darüber äußern, die aber immerhin das Gebiet, in dem er entstand, einigermaßen eingrenzen. Rom, die Gemeinde der kirchlichen Ordnung, in der wir vor allem die Wurzel dieser Neueinrichtung sehen möchten, hat sie nicht geschaffen, Hermas kennt sie nicht, Ignatius in seinem Römerbriefe offenbar auch nicht, Justin ist der Erste, der, in Rom schreibend, sie dort

bezeugt (ὁ προεστώς Apol I 67, 4); Makedonien, Achaja, Ägypten scheiden ebenfalls aus dem Kreise der möglichen Provinzen aus. Es muß bei Syrien und Asien bleiben, den Provinzen, für die die Ignatiusbriefe den monarchischen Episkopat bezeugen. Auf Asien weisen auch die Spuren in der Johannesapokalypse und im III Johannesbrief, ebenso die wohl in Asien redigierten Pastoralbriefe, dort, und in Syrien, mögen die Anfänge der Einrichtung liegen, und zwar in der für uns von so tiefem Dunkel bedeckten Zeit 70—90 etwa. In kleinen Gemeinden mag von Anfang an ein einzelner Mann, der Patron und Wohltäter der Gemeinde, der sie in sein Haus aufnahm, eine Stellung innegehabt haben, die ihn im Kreise der Glaubensbrüder zum Monarchen machte. Das Bedürfnis nach Zusammenfassung und Überwachung des Kultus und überhaupt des Gemeindelebens hat sicher sehr stark dazu beigetragen, die Einrichtung zu festigen und zu verbreiten. Dies Bedürfnis stellte sich ein, als die Gemeinden sich in der Welt fester einlebten, auch größer wurden, als der Enthusiasmus ausflog, der Kultus sich verfestigte und als die Gnosis mit ihren zersetzenden Wirkungen an die Gemeinden kam.

Sobald die Vornahme der Sakramente, vor allem die Eucharistie, an die Gegenwart des Bischofs oder eines von ihm bestimmten Stellvertreters gebunden war (Ign Smyrn 8, 1; vgl. I Clem 40 f.), stand das Christentum bereits mitten inne in der Herausbildung des Gegensatzes von Laien und Klerus. Denn dieser Gegensatz beruht darauf, daß die heilige Handlung, das Opfer und Mysterium, richtig und wirkungsvoll nur von den wenigen dazu bestimmten und ausgerüsteten Männern vorgenommen werden kann, während die Menge der Gemeinde nur empfängt. Natürlich ist diese Entwicklung erst im Werden, aber ihre Ansätze sind in der nachapostolischen Zeit doch bereits deutlich vorhanden (Did, I Clem, Ign). Diese Anfänge hängen nicht mit einer stärkeren Betonung des Vorbildes atlichen Opfer- und Priesterwesens zusammen, sondern mit der Umbildung des Kultus zur Mysterienfeier nach griechischem Vorbilde. Erst darnach wurde das AT herangezogen, um die neuen Erscheinungen rechtskräftig zu bestätigen (I Clem 40 f., Did 14, auch Ign Eph 5).

§ 75. Frömmigkeit und Theologie

A. Die Frömmigkeit der Gemeinden

1. Die Zukunftshoffnung. In der religiösen Vorstellungs- und Stimmungswelt der nachapostolischen Zeit zeigt sich noch weitgehende Gleichartigkeit mit der apostolischen Zeit, wenn auch der Paulinismus in seinen entscheidenden Grundgedanken auffällig stark zurücktritt. Der Ertrag der paulinischen Mission freilich, das gesetzesfreie Evangelium für die Heiden, ist bewahrt, und nirgends mehr sind innerhalb der Kirche Versuche gemacht worden, den Christen irgendwelche Stücke des jüdischen Gesetzes als heilsnotwendig aufzulegen. Starke Einwirkungen gehen noch vom Judentum aus, es ist aber das hellenistische Diasporajudentum, nicht

die gesetzliche Lebensweise des echten Pharisäertums, was in Formen und Gedanken in die Gemeinden herüberschlägt. Bei unserer Darstellung achten wir vor allem auf den breiteren Durchschnitt des Heidenchristentums, wie er uns in der weitaus überwiegenden Menge der nachpaulinischen Literatur innerhalb und außerhalb des NT.s sichtbar wird, und nicht auf solche Gipfelerscheinungen, wie sie das Johannesevangelium und in seiner Art auch Ignatius darstellen.

Die eschatologische Stimmung des Urchristentums hält in unserer Zeit an. So stark die Erschütterungen auch sind, die das Ausbleiben der erwarteten Weltkatastrophe und das Eindringen griechischer und gnostischer Gedanken für die überkommene Eschatologie brachten, die Führer der Gemeinden, die in der erhaltenen Literatur reden, werden doch nicht müde, immer und immer wieder den Zweifeln, dem Spotte, der enttäuschten Erwartung entgegenzutreten und die Hoffnung auf das Weltende und die zukünftige Auferstehungsherrlichkeit zu verkünden (I Petr, Jak, I Clem, Herm u. a. auch Joh, vgl. 5, 28 f.; I Joh 2, 18). Nur werden wir freilich annehmen müssen, daß in den Gemeinden selber Enttäuschung, stellenweise auch Mutlosigkeit keine zu seltenen Erscheinungen waren.

2. Das wahre Israel. Die Teilnehmer an der zukünftigen Herrlichkeit sind die Gläubigen, die Christen, die sich als die echten Gottesknechte, als die himmlische Kirche (S. 360) und das wahre Israel wissen, einst Heiden und „Nichtvolk", jetzt Gottes Volk, das Erbarmen gefunden hat (I Petr 2, 9 f.). Alle großen Verheißungen und Prophezeiungen, die sie in den heiligen Schriften fanden, nahmen die Christen für sich in Anspruch, die Bibel des Diasporajudentums ward ihr eigenstes heiliges Buch. In ihm hörten sie Gott und ihren Herrn Christus reden, verheißend, offenbarend, mahnend und drohend (vgl. schon S. 143). Der Besitz des heiligen Buches war für die jungen heidenchristlichen Gemeinden ein lebendig empfundener, in jedem Gottesdienste genossener Schatz, einer der einleuchtendsten Vorzüge der neuen Religion. Eine Schrift, wie der erste Clemensbrief, lebt und webt in den Worten und in den heiligen Gestalten, den lockenden und abschreckenden Vorbildern der erhabenen Vergangenheit. Auch die Apokalypse, der Hebräerbrief und in seiner Art der Barnabasbrief zeigen die Wertschätzung des AT.s, dieses Gemeinbesitzes der Heidenchristen. Viel Trost und Erbauung, Tapferkeit und Geduld in den Leiden der Gegenwart, in der Enttäuschung der Parusieerwartung schöpften die Gemeinden aus ihrem heiligen Buche.

3. Der Gottesglauben. Der Besitz dieses Buches war aufs engste mit dem Gottesglauben verknüpft. Mit starkem Anklange an die große Predigt des AT.s von dem einen Gotte, dem allmächtigen Weltschöpfer, beginnt Hermas die Reihe seiner Gebote: vor allem glaube, daß Gott einer ist, der das All geschaffen und hergerichtet hat, und aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen hat das All, der alles umfaßt und selber unfaßbar ist; setze dein Vertrauen auf ihn und fürchte ihn! Ein heller starker Glaube an den Einen und Allmächtigen spricht aus vielen Stellen der nachapostolischen Literatur, vgl. noch den Eingang des Gemeindegebetes in

I Clem 59, 3 oder II Clem 1, 6. Wohl ist dieser Monotheismus nichts der Gemeinde ausschließlich Eigenes. Sie teilt ihn mit dem Diasporajudentum und mit den geistig führenden Schichten des Griechentums. Ohne Zweifel sind von beiden Seiten her auch die stärksten Einflüsse an die alten Gemeinden herangetreten: ihr Gott ist der Weltschöpfer des AT.s und zugleich auch der große Weltordner der Stoa (I Clem 20). Doch während der Monotheismus der griechischen Bildung sich mit dem Polytheismus der Volksreligion aufs beste vertrug und die Philosophen ohne Bedenken den Kult des Staates und der Familie mitmachten, gab es für den Christen hier kein Paktieren, sowenig wie für den Juden. Nicht zu übersehen ist freilich, daß im Gottesglauben des Heidenchristentums das eigentümlich Christliche oft sehr stark zurücktritt, nicht der gnädige und liebende Vatergott, sondern der allmächtige, wohltätige und weise Weltschöpfer im Sinne der jüdischen Diasporafrömmigkeit und der heidnischen Aufklärung und dann der Weltrichter wird erlebt und verehrt.

4. Der Herr. Eigentümlich Christliches aber tritt stärker hervor im Christusglauben und Christuskult der Gemeinden. Um in der bösen, dem Verderben bestimmten Welt Kenntnis des einen Gottes und seines Willens zu bringen, um eine Gemeinde des Lichtes und der Wahrheit zu schaffen, hat Gott seinen παῖς (Sohn oder Knecht) geschickt. Die Natur dieses Gottessohnes wurde verschieden bestimmt, aber die Präexistenzvorstellung, die schon Paulus hat, ist, soweit wir sehen können, vorherrschend geworden, Johannes und Ignatius haben sie ebenso wie die Clemensbriefe, der Barnabas-, der Hebräerbrief und in seiner nicht leicht zu erfassenden Christologie der Hermashirte. Dieser Herr der Gemeinde hat nicht die einzige — man hatte die Prophetie des AT.s — aber doch die entscheidende und endgültige Offenbarung der göttlichen Wahrheit und des göttlichen Willens gebracht, hat sich den Dämonen und dem Satan gegenüber als der Stärkere erwiesen. Seine Worte und Gebote sind die oberste Norm für die Gläubigen (S. 144), und diesen Worten gemäß gilt es zu wandeln, ihm treu zu bleiben vor allem auch in Leiden und Verfolgungen. Mit seinem Tode hat er das vollkommene Sühnopfer dargebracht. Er wird kommen, um Gericht zu halten, und sitzt jetzt in erhöhtem Zustande zur Rechten Gottes, hilft, schützt und leitet die Seinen, denen er Auferstehung und ewiges Leben geben wird. Sein „Namen" ist mächtig und stark, voll geheimnisvoller Wirkung, und er ist der Kyrios, der „Herr", der schon im AT an vielen Stellen redet, sein Tod hat die Erlösung von den Sünden gebracht. Im Kultus der Christen wird er verehrt, insonderheit steht das Sakrament des Gottesdienstes, die Eucharistie, in engster Beziehung zu ihm (S. 365). Aber auch das andere große einmalige Sakrament, das die Christen haben, die Taufe, erfolgt zum Teil noch auf seinen Namen; doch muß bereits im 1. Jhrh. die trinitarische Taufformel aufgekommen sein, wie Mt 28, 19; Did 7, 1 beweisen. Vor aller Theologie — den Messiasbeweisen, der Logoschristologie, dem antidoketischen Kampf u. a., die wir nachher noch kurz kennen lernen werden — steht der Kyriosglaube der nachapostolischen Zeit und die kultische Verehrung dieses Herrn im

Gottesdienste. Sie war den Heidenchristen so selbstverständlich, daß nach dem Pliniusbriefe der Prokonsul als ein Hauptstück des sonntäglichen Wortgottesdienstes das Christo quasi deo carmen dicere erfragen konnte.

5. Die Heilsgüter. Im Vorhergehenden ist zum Teil schon eine Antwort auf die Frage gegeben, was denn eigentlich die Heilsgüter waren, in deren Besitz sich die Heidenchristen wußten, die sich als die Erwählten und das wahre Israel fühlten. Das Heilsgut stellt zunächst sich dar als die Sündenvergebung. In der Taufe werden die vorchristlichen, in der Unwissenheit geschehenen Sünden abgewaschen und getilgt; das ist die große grundlegende Buße, die ein reines neues Gewissen schafft. Eng damit hängt zusammen, daß in der Gemeinde die rechte Erkenntnis Gottes und seines Willens gegeben ist. Der Getaufte und Gläubige ist fortan imstande, die Sündlosigkeit, die er in der Taufe empfangen hat, zu bewahren und sich so die Freisprechung im künftigen Gerichte zu sichern. Diese aber ist die Vorbedingung dazu, zum Leben zu gelangen, das im Reiche Gottes erfolgen soll. Die Hoffnung auf Leben oder Unsterblichkeit (ζωή, ἀφθαρσία), die mit der Auferstehung zusammenhängt, ist in der Eschatologie der nachapostolischen Zeit von überragender Bedeutung. Deswegen können die Heilsgüter in der Formel: Erkenntnis und Leben zusammengefaßt werden (Did 9, 3 u. a.), eine außerordentlich starke Zusammenstreichung und Moralisierung ursprünglicher christlicher Heilserfahrung; hier wie auch anderwärts hat das hellenistische Judentum, das die gleiche Formel kennt, vorbildlich eingewirkt.

6. Das Pneuma. Größer scheint das urchristliche Erbe an einer andern Stelle zu sein: die enthusiastisch-pneumatische Art des ersten Christentums dauert in unserm Zeitabschnitte fort, wenn auch die allgemeine Erregung deutlich nachläßt und die großen Pneumatiker seltener werden. Aber fest steht noch der Glaube, daß die Christen insgesamt den heiligen Geist besitzen, der in der Taufe ihnen verliehen wird, aus dem heraus die Erfahrungen des persönlichen christlichen Lebens gedeutet werden und der das Unterpfand des ewigen Lebens ist. Leider können wir nicht sehr deutlich sehen, was in der Vorstellung von der allgemeinen Geistesbegabung noch wirklich empfunden und erlebt, und was etwa Formel, überlieferte Redeweise und dogmatisch bestimmte Aussage ist. Eine Reihe von Beobachtungen an verschiedenen Schriftstücken zeigt die Christen der nachapostolischen Gemeinde als Leute eines sehr nüchternen, moralisierenden Frömmigkeitstypus (Jak, I Petr, Past, I Clem u. a., man denke auch an die im Grunde so wenig enthusiastische Frömmigkeit des Propheten Hermas); auf der andern Seite freilich stehen Erscheinungen wie Ignatius und Johannes. Wenn wir vom Durchschnitt der Gemeinden weg auf die Führer sehen, so finden wir noch die pneumatische Aristokratie der Apostel, Propheten, Lehrer, die von Paulus her bekannt sind. Die Didache, die Johannesapokalypse, der Hermashirte bezeugen sie. Aber bei genauerem Zusehen ist doch unverkennbar, daß die Charismatiker im Laufe der zweiten und dritten Generation zurücktreten, daß schwere Entartung und die gnostische Gefahr die Stände der Geehrten in Mißachtung gebracht hat (vgl.

schon S. 367 f.). – Auf einzelnen Linien freilich und neuen Erfahrungen gegenüber zeigen sich Erscheinungen pneumatisch-enthusiastischer Frömmigkeit, die die erste Generation noch nicht in dieser Art gekannt hatte. Es sind das die Leistungen der Asketen und der Märtyrer. Die deutlichen Ansätze zur Askese, die bereits das apostolische Zeitalter der Kirche aufweist (I Kor 7), haben sich in den folgenden Generationen weiterentwickelt, die gnostisch-dualistische Weltbetrachtung, die auch in den Gemeinden weitverbreitet war, beförderte die Askese, und entsprechende Anschauungen und Gewohnheiten lassen sich in den allermeisten Quellen der späteren Zeit erkennen, berufsmäßige Asketen beiderlei Geschlechtes werden deutlich sichtbar. Die Askese aber ist ein Charisma, der Geist gibt die Kraft zu enthaltsamem Leben, wie er umgekehrt auch es liebt, in einem reinen Leibe, der durch Nahrungs- und Geschlechtsenthaltung sauber gefegt ist, Wohnung zu nehmen. Als Belegstellen vgl. etwa Apok 14, 4 f.; I Tim 5, 3 – 16 (die Witwen), I Clem 38, 2; 48, 5; Ign Polyk 5, 2; Did 6, 2 f., auch 11, 1; II Clem oft, besonders 14, 4 f.; Herm vis II 2, 3; 3, 1; sim IX 11. – Auch in den Märtyrern überwand der Geist die Welt. Die in den Gemeinden sehr alte Anschauung, daß die Kraft zum Märtyrerzeugnis vom Geiste gegeben werde (Mt 10, 19 f.), lebt im nachapostolischen Zeitalter fort und gewinnt bei den mancherlei Verfolgungen, denen die Christen ausgesetzt waren (§ 71) neue Bedeutung. Das prachtvollste Zeugnis altchristlicher Märtyrerstimmung ist der Römerbrief des Ignatius, vgl. dort etwa 5, 3 und 7, 2 f. Noch weite Zeiten hindurch, solange die Kirche überhaupt Märtyrer kannte, war die Anschauung von der besonderen Würde und Geistesausrüstung der Märtyrer lebendig, und die Ansprüche der Bekenner sind öfters mit den Ansprüchen der Amtsträger heftig zusammengestoßen, der Kampf zwischen Geist und Amt hat sich hier fortgesetzt, als es in der Kirche längst keine Propheten mehr gab.

7. Die sittliche Forderung. Die Ethik und der Lebenswandel in den nachpaulinischen Gemeinden zeigen neben der Fortdauer älterer ursprünglicher Zustände überall neue Ansätze und Weiterentwickelungen. Der sittliche Enthusiasmus, wie ihn Paulus seinen Gemeinden eingepflanzt hatte – die Christen Heilige, Wiedergeborene, sie können und sollen nicht mehr sündigen – konnte sich natürlich nicht halten. Aber die Verpflichtung zu heiligem Leben wurde noch andauernd stark empfunden. Die Mahnung: nach dem Heiligen, der euch berufen hat, sollt auch ihr heilig werden in allem Wandel (I Petr 1, 15), kehrt in vielen Wiederholungen und Variationen in den nachpaulinischen Schriften wieder, und den Führern der Gemeinden muß man das Zeugnis ausstellen, daß sie aufs eifrigste bemüht waren, die Verpflichtung zu einem des neuen Standes würdigen Lebenswandel einzuschärfen. Auch war die Bildung einer festeren ethischen Überlieferung, eine längere Erziehung der Gemeinden in einem bestimmten Lebensideal, das Vorhandensein alter und bewährter Gemeindeglieder (I Clem 63, 3) dem sittlichen Zustande der Gemeinden günstig. Paulus hatte in Korinth und anderwärts Neuland bebauen müssen. Von der reichen ethischen Überlieferung der jüdischen Diaspora, die seit langen

Zeiten gewohnt war, inmitten der andersartigen heidnischen Umgebung zu leben, kamen starke Anregungen in die christliche Gemeinde (die beiden Wege in Did und Barn, vgl. S. 93 und 135, vgl. aber auch die Gesamthaltung der Paränese in Jak, I Clem und in weiten Stücken von Herm). Wie stark die Verpflichtung zu sittlichem Wandel in den Gemeinden empfunden wurde, kann jede nachpaulinische Schrift innerhalb und außerhalb des NT.s zeigen. Ein sehr schönes Bild echten christlichen Gemeindelebens zeichnet I Clem 1 f. Auf der andern Seite aber hat die starke Erschütterung der Frömmigkeit ungünstig eingewirkt, von der wir bereits hörten (S. 371), weiter das Einleben der Christen in die Welt, das Auftreten der Gnosis, die Tatsache, daß die Gemeinden zu einem guten Teile immer aus Neubekehrten bestanden, die steten Einwirkungen, die von der Umwelt ausgingen.

Das religiös-ethische Grunderlebnis, auf dem die Forderung des neuen Lebens sich aufbaut, ist dies, daß in der Stunde der Taufe die früheren Sünden vergeben worden sind: wir steigen hinab ins Wasser, starrend von Sünden und Schmutz, und steigen empor fruchtbringend im Herzen, die Furcht (Gottes) und die Hoffnung auf Jesus im Geiste tragend (Barn 11, 11). Von der Taufe an soll der Gläubige keine groben Sünden mehr tun, sondern soll seine Reinheit bis ans Ende bewahren, eine zweite Buße ist unmöglich (Hebr 6, 4 – 8). Was eigentlich die schweren unvergebbaren Sünden sind, wird nirgends ausdrücklich gesagt, aber Mord, grobe Unzucht und Götzendienst haben sicher dazu gehört. In einer arg zerfahrenen Gemeinde, der römischen, die damals viele Sünder aufzuweisen hatte, hat Hermas die Möglichkeit einer zweiten Buße, also einer Buße der schon Getauften, für eine bestimmte Stunde verkündet (vis II 2, 4 f.; mand IV 3; sim VIII 11), und von den Tagen des Hermas an haben für das abendländische Christentum die Fragen, die mit der Buße der Gläubigen und dem Bußinstitut zusammenhängen, eine ganz überragende Bedeutung gehabt.

Von der Klasse der unvergebbaren Sünden heben sich die kleinen, täglichen leichteren Sünden ab, die ohne besondere Absicht (ἄκοντες I Clem 2, 3) begangen werden. Ihnen gegenüber drängte sich die Frage auf, wie sie zu sühnen seien, und die Kirche entwickelte sich hier schon in früher Zeit zu dem, was sie später immer deutlicher wurde: nicht die Gemeinschaft der vollkommen Heiligen und Reinen, sondern die große Sühnanstalt, in der die Vergebung der läßlichen Sünden sicher zu erlangen war. Sühnemittel waren die Reue und das Bekenntnis vor Gott, vor allem die Exhomologese, die in der versammelten Gemeinde erfolgte (I Clem 52, 1; 60, 1 – 3; Jak 5, 16; Did 14, 1). Sehr bald auch kam, vom Diasporajudentum übernommen, die Anschauung von der besonderen sündentilgenden Kraft der guten Werke auf. Es gibt Werke, die in den Geboten des Herrn vorgeschrieben sind und die jedermann erfüllen soll. Es gibt aber darüber hinaus noch Extra- und Überwerke, und wer diese tut, erwirbt sich damit ein besonderes Verdienst bei Gott (Herm sim V 3, 3). Diese besonderen Werke waren Fasten, Almosen und Gebet (II Clem 16, 4,

vgl. aber auch I Petr 4, 7—10, weiter Did 4, 6 und Barn 19, 10; Herm sim V 3 u. a. m.). Die Eingewöhnung in die Anschauungen von der doppelten Sittlichkeit war natürlich kein besonders erfreuliches Erbe, das das Christentum von der jüdischen Diaspora her übernahm. Aber diese Anschauung vom promereri Deum liegt natürlichem menschlichem Empfinden ungemein nahe, auch die antike nichtjüdische Religion hat sie in allen möglichen Abstufungen gehabt.

8. Die soziale Fürsorge. Sehr erfreulich hingegen und nicht zu übersehen ist im Bilde der nachpaulinischen Gemeinden die starke soziale Fürsorge, die in ihnen herrschte und die schon allein die Gemeinden weit über das Dasein von bloßen Kultgenossenschaften heraushob. Auch hier mag das Beispiel der jüdischen Diasporagemeinden eingewirkt haben. Die Verpflichtung, füreinander zu sorgen und einzustehen, wurde von den Christen auf das stärkste empfunden. Sie sorgten für ihre Armen und Kranken, erhielten ihre Witwen und Waisen, nahmen sich der Gefangenen und Sklaven ihres Glaubens an, begruben ihre Toten würdig. Hochentwickelt und oft eingeschärft war die Verpflichtung, dem zureisenden Bruder Gastfreundschaft zu erweisen. Ein reger Verkehr der Gemeinden untereinander war nur möglich, wenn diese Pflicht freundlicher Aufnahme und Beherbergung erfüllt wurde. Die praktische Nächstenliebe war sicher von großer Bedeutung für die Ausbreitung des Christentums. Sie empfahl den neuen Glauben vor allem den sozial Schwächeren, den Kleinbürgern und Sklaven, die sicher die Hauptmasse der alten Gemeinden gebildet haben. So schuf das Christentum in den einzelnen Städten, die es erreichte, soziale Gemeinschaften von eigentümlichem Werte, einer sicher nicht unbedeutenden Leistungsfähigkeit und großer Anziehungskraft.

B. Der Kampf gegen Judentum, Griechentum und Gnosis

1. Der Kampf mit dem Judentum. Auf der Basis der im voranstehenden gezeichneten, dem nachpaulinischen Christentum gemeinsamen religiösen und theologischen, auch ethischen Vorstellungen und Überzeugungen, Erfahrungen, Ideale waren im einzelnen noch sehr verschiedene Ausprägungen möglich. Die Einheit der Gemeinden war noch nicht in der Einheit eines fest umrissenen Glaubens, einer durchorganisierten Kirche und Einzelgemeinde, einer autoritativ bestimmten Theologie gegeben, sondern sie war im Glauben an den einen Gott, an den von ihm gesandten Kyrios Christus, im Bewußtsein, Gottes Volk, von der übrigen Welt abgesondert, zu sein, im Wandel nach den Worten des Herrn, im Gebrauch der Sakramente, in der Zukunftshoffnung gesetzt. Aber von verschiedenen Seiten her sind bereits in der Zeit vor 150 allerlei Einflüsse am Werke, mit denen die Führer der Gemeinden sich auseinandersetzen mußten und die zu bestimmteren Problemstellungen und Lösungen führten. Die Entwicklung des Christentums wurde sehr stark bestimmt durch seinen Zusammenstoß mit dem Judentum, dem Griechentum und der Gnosis.

Der Kampf mit dem Judentum war keineswegs bloß theologisch. Er wurde in heftigem Streite des alltäglichen Lebens geführt, es ging

dabei um Proselyten, soziale Vor- und Nachteile, um das äußere Ansehen bei den Heiden u. a. m. Von seiten der Juden war man bemüht, das Christentum abzuschütteln, einen möglichst deutlichen Trennungsstrich zu ziehen, die Heiden gegen die Christen aufzustacheln. Viel böse Nachrede, die gegen die Gemeinden unter der heidnischen Bevölkerung umging, hatte ihren Ursprung in der Synagoge. Aber wenn das Judentum bestrebt war, mit allen Mitteln die Kirche als die aufstrebende Nebenbuhlerin niederzuhalten, so muß man ihm die Entschuldigung zubilligen, daß es sich unmöglich den Raub seiner Diasporamission, seiner heiligen Bücher, seiner Geschichte, seiner Heroen der Erzväter, seiner Propagandaliteratur und seiner Einrichtungen gefallen lassen konnte. Denn wie wir schon gesehen haben (S. 371. 374 f.), hat in allen diesen Stücken die nachpaulinische Kirche die stärksten Entlehnungen bei der Synagoge vorgenommen.

2. Israels Vorzug und das Gesetz. In der theologischen Auseinandersetzung mit dem Judentum ist auf christlicher Seite die unverrückbare Basis, von der aus der Kampf geführt wird, die Anschauung, daß die Christen das wahre Israel seien und daß die heiligen Bücher ihnen gehörten. Ein Problem aber war die Frage, wie das Israel der Vergangenheit zu beurteilen sei, und im Zusammenhange damit, wie das Kultus- und Zeremonialgesetz zu verstehen sei, das doch auch in den heiligen Büchern aufgeschrieben stand, an dessen Erfüllung aber im nachapostolischen Zeitalter kein Heidenchrist mehr dachte. Eine sehr radikale Lösung trägt der Barn-Brief vor. Zwischen Israel und Gott hat niemals ein engeres Verhältnis bestanden, der Bund, den Gott den Vätern geschworen hat, ist niemals zustande gekommen, weil das Volk ungehorsam war und Götzendienst trieb (14, 1–4). Der wahre einzige Bund ist nur der durch Christus geschlossene, und die Gebote des AT.s über Beschneidung, Sabbat, Essen, Rein und Unrein, Tempel und Kultus sind nicht wörtlich, sondern allegorisch zu verstehen, was Barn in langen Ausführungen zu zeigen bemüht ist (vgl. etwa Kap. 9. 10. 15. 16). Barn steht mit seiner Lösung des Problems in der frühen Kirche einzig da. Diese Lösung konnte keinen großen Anklang finden, sie streifte zu sehr an gnostische Gedanken und war wohl selbst den allegorisierungsfreudigen christlichen Zeitgenossen zu ungeschichtlich.

Viel weiter verbreitet war eine andere Lösung, die wir mit allerlei Variationen im Joh-Evangelium, im Hebr- und I Clem-Briefe und, voll ausgebildet, in Justins Dialoge mit Tryphon finden. Israel ist danach in der Vergangenheit einmal Gegenstand der göttlichen Liebe, wenigstens der göttlichen Aufmerksamkeit gewesen. Auch das Kultus- und Zeremonialgesetz war gegeben, um in Wortverstande erfüllt zu werden, wenn es jetzt auch für die Christen in keiner Weise mehr verpflichtend, sondern als Prophetie und Typologie auf den Messias hin zu deuten ist. Justin (vgl. Dial 44, auch 45 f.) unterscheidet daher im Gesetze drei Bestandteile: einmal das immer gültige Sittengesetz, das gegeben ist, Frömmigkeit und Gerechtigkeit zu schaffen; das ist vor allem das Doppelgebot, Gott und den Nächsten zu lieben, die lex noua des Christentums. Anderes ist gesprochen in bezug auf das Mysterium des Christus (ist also wenigstens

für die Christen prophetisch-allegorisch zu deuten; Beispiele gibt Dial 40—42). Anderes endlich ist wegen der Herzenshärtigkeit der Juden verordnet worden: Die Juden hatten eine hohe Auszeichnung dadurch erfahren, daß Gott ihnen das ewige Sittengesetz und die Prophetie anvertraut hatte. Aber sie zeigten sich dieser Auszeichnung sehr unwürdig, sie waren immer ein sündiges, halsstarriges Volk. Deswegen hat ihnen Gott das Zeremonialgesetz gegeben, damit sie durch dessen Vorschriften immer wieder an ihn erinnert würden. Opfer, Tempel, Festzeiten sind gegeben, damit die Juden wenigstens bei diesen Gelegenheiten und an diesem Orte an Gott dächten. Dem gleichen Zwecke des Erinnerns dienen der Purpurfaden am jüdischen Gewande und die Phylakterien. Aber alles das hat wenig genutzt, die Juden sind immer wieder von Gott abgefallen. Mit der Erscheinung des Gottes- und Jungfrauensohnes ist das ganze statutarische Gesetz aufgehoben. — Die Lösung, die Justin vortrug, die aber viel älter ist als Justin, zum Teil sich bis zu Paulus zurückverfolgen läßt, empfahl sich der Folgezeit am meisten. Sie war zur Genüge judenfeindlich, gestattete, das AT als heilige Schrift beizubehalten, vermied die gnostische Kritik und Verwerfung des AT.s und fand sich am besten mit der Kultus- und Zeremonialgesetzgebung ab.

3. **Der Streit um den Messias.** Ein zweites großes Problem, die Messiasfrage, hatte die nachapostolische Theologie bereits von der ersten Generation her übernommen (S. 291—296). Den Heidenchristen war an sich die eigentlich messianische Frage gleichgültig, ihnen war ihr Christus der Kyrios, Gott und Gottes Sohn, viel mehr als der Messias der Juden. Wo die Schriften der zweiten und dritten Generation vom Christus reden, verbinden sie keine national-jüdische Vorstellung mit dem Titel und dem Namen. Aber der Streit mußte überall geführt werden, wo Synagoge und Kirche sich auseinandersetzten. Der Hebräer- und der Barnabasbrief, das Johannesevangelium und Justins Dialog mit Tryphon sind auch in dieser Frage die wichtigsten Quellen. Sehr breit wird der Schriftbeweis ausgebaut. Auf den Christus der Gemeinden weisen alle heiligen Schriften hin, wenn die Juden es nur verstünden, sie richtig zu lesen und zu deuten. Jesaias hat in seiner berühmten Berufungsvision nicht Gottes, sondern Jesu präexistente Herrlichkeit gesehen und von ihm geweissagt (Joh 12, 38—41), eine längere Reihe von messianisch und christologisch gedeuteten Schriftstellen ordnet Hebr 1 zusammen, und derselbe Schriftsteller findet (7) in Melchisedek, dem Könige von Salem, dem Abraham zehntete, den Typus des wahren neutestamentlichen Hohepriesters. Barn 12, 8 f. wird eine Spekulation über den Mosesfreund Jesus (Josua) gebracht, die sich ähnlich auch bei Justin öfters findet. Am weitesten kommt in der christologischen Deutung des AT.s Justin, der dem Hochgefühle seines Schriftverständnisses auch öfters beredten Ausdruck gibt (vgl. Dial 34, 2; 61, 1; 100, 4; 126, 1). Selbstverständlich wurde andauernd besonderer Wert darauf gelegt, den leidenden Christus in der Schrift zu finden: von Moses angefangen, kann aus allen Propheten bewiesen werden, daß der Christus leiden mußte (Lk 24, 26 f.); sein Tod ist das Opfer des wahren Hohepriesters (Hebr 9 f.)

und ist typisch vorgebildet in der heilbringenden ehernen Schlange (Joh 3, 14f.; Barn 12, 5), in den beiden Böcken des großen Versöhnungstages und in dem Opfer der roten Kuh (Barn 7f.), ebenso auch in dem mit ausgereckten Händen während der Amalekiterschlacht betenden Moses (Barn 12, 2) und in der Beschneidung der 318 Knechte Abrahams (Barn 9, 8).

Auch die oben S. 293 bereits festgestellte Bereicherung der Überlieferung über Jesus wird fortgesetzt und im antijüdischen Sinne ausgebaut. Sehr deutlich ist hier das Johannesevangelium. Nicht die Provinz, das entlegene halbheidnische Galiläa, wo das Volk in der Finsternis sitzt (Mt 4, 15f.), sondern Jerusalem ist der große Schauplatz von Jesu öffentlicher Tätigkeit; damit wird auf den Vorwurf der Juden geantwortet, daß der Messias der Christen in Nazareth geboren sei, woher nichts Gutes kommen könne und daß er in der Provinz vor Fischern und Zöllnern gepredigt und sich nicht nach Jerusalem gewagt habe; als er doch endlich hinkam, sei das böse Ende nicht ausgeblieben. Stark und wiederholt arbeitet Joh das Täuferzeugnis heraus 1, 15. 19–36; 3, 27–36, und durch das ganze Evangelium, vom Täuferzeugnis in 1 angefangen bis zum letzten Worte am Kreuze, dem wundervollen: es ist vollbracht, geht die Anschauung, daß der Tod des Gottessohnes notwendig, im göttlichen Ratschluß begründet war, und daß Jesus ihn wissend und wollend auf sich genommen habe, daß er mithin nicht den Tod des gottverlassenen Verbrechers gestorben sei.

Auch auf den Wunderbeweis (S. 292) verwendet das vierte Evangelium viel Sorgfalt. Als es geschrieben wurde, hatten die Gemeinden bereits die synoptischen Evangelien im Gebrauch, lasen in ihnen die Wunder Jesu und konnten im Kampfe gegen die Juden auf sie hinweisen. Aber die gewöhnlichen Wunderheilungen, namentlich die Dämonenaustreibungen, waren doch in der Welt damals zu wohl bekannt, als daß ein so einzigartiger Anspruch, wie ihn die Christen für ihren Herrn behaupteten, darauf gegründet werden konnte. Auch war es den Juden leicht, mit dem Vorwurfe der „schwarzen Magie" zu antworten, den die Pharisäer bereits zu Jesu Lebzeiten gegen ihn vorbrachten (Mk 3, 22) und der lange Zeit später in heidnischer Rede wiederkehrt (Justin, Apol I, 30). In Joh werden nur sieben Wunder von Jesus erzählt, es wird aber angedeutet, daß er unendlich viel mehr tat (vgl. 20, 30; 21, 25). Die durch die Synoptiker so sicher bezeugten Dämonenaustreibungen fehlen ganz. Unter den sieben Wundern bei Joh sind drei, die auch von den Synoptikern gebracht werden: der Sohn des Königischen (4, 46–54), die Speisung der Fünftausend (6, 1–13), das Meerwandeln (6, 16–21). Aber schon hier sind im vierten Evangelium bezeichnende Steigerungen und Weiterbildungen zu beobachten; so wird beim Sohn des Königischen die Fernheilung sehr stark betont, und in der Speisung wird hervorgehoben, daß Jesus von vornherein das Wunder beabsichtigt habe (6, 6). Die übrigen Wunder bei Joh sind die Weinverwandlung (2, 1–11), zwei große und auffällige Heilungen (5, 1–9 und 9, 1–12) und endlich das abschließende und in jeder Beziehung krönende Wunder: die Auferweckung des Lazarus (11, 1–44).

Alle Heilungen, die Jesus bei Joh vollbringt, liegen weit über das hinaus, was zeitgenössische Wundertäter, jüdische Exorzisten vom Schlage der Skeuassöhne (Apgsch 19, 13) oder der Pharisäerjünger (Mt 12, 27) leisten. Und wer kann eine riesige Wassermenge in herrlichsten Wein verwandeln, wer mit fünf Broten und zwei Fischlein Fünftausend speisen, wer auf dem See wandeln oder einen schon verwesenden Toten aus der Grabkammer hervorrufen?

Selbstverständlich ist, wie schon für die Urgemeinde und wie für Paulus, so auch für die Gemeinden der nachapostolischen Zeit im Kampfe mit dem Judentum der Hinweis auf die Auferstehung des Herrn und auf die künftige Wiederkehr des Königs- und Richters-Messias (S. 294—296).

4. **Das Ergebnis des antijüdischen Kampfes.** Die vollständige Loslösung der Christengemeinden vom Judentume, die bereits Paulus begonnen und in der Hauptsache durchgeführt hatte, ist das Ergebnis der nachapostolischen Zeit. Sie erfolgte von beiden Seiten her, vom Judentum wie vom Christentum aus. Die jüngere Religion wuchs aus dem Schatten der älteren ganz heraus, die mit den höchsten Ansprüchen sich bereits ankündende Universalreligion konnte nicht im Zusammenhange mit einer Volksreligion bleiben, und der Kampf gerade mit dem Judentum muß das Selbstbewußtsein und die Kräfte des jungen Christentums, auch das Gefühl innerer Zusammengehörigkeit ungemein gestählt haben. Mächtig spricht sich dies Selbstbewußtsein im Johannesevangelium aus, es geht auch durch die alte Darstellung der Geburtszeit des Christentums, die Apostelgeschichte, hindurch. Selbst für einen in eigentümlich jüdischer Geistesart so stark verwurzelten Mann wie den Apokalyptiker sind die Juden die Satanssynagoge (Apok 2, 9; 3, 9). So merkwürdig uns der theologische Kampf zwischen Christentum und Judentum manchmal anmutet, so sehr über Neben- und Außendinge gestritten wird, so gewalttätig auch die Methoden des Kampfes, der Schriftbeweis und die Weissagungstheologie sind, und so sehr auch das Christentum innerlich sich dem Diasporajudentum anglich — der Kampf war notwendig, und er gab der jüngeren Religion die innere Spannkraft, sich über die ältere zu erheben, den Siegesweg zu beschreiten, der sie auf die Höhe der Weltreligion führte. Das Judentum lag bald hinter dem Christentum, und das „dritte Geschlecht" fühlte sich als das von Gott geliebte und erwählte, als der Zweck der ganzen Weltordnung und der Sinn des Weltgeschehens (vgl. hier besonders noch den Eph-Brief).

5. **Die Auseinandersetzung mit dem Griechentum.** Sehr andersartig als das Verhältnis der Christen zum Judentum war das zum Griechentum. Eine theologische Auseinandersetzung war hier unmöglich. Die heidnische Volksreligion wurde von den Christen als ganz fremd empfunden; die griechische Philosophie kam nur an einzelnen Stellen an das Christentum heran, die Schichten beider schnitten sich zu wenig, als daß es damals schon zur Auseinandersetzung hätte kommen können. Diese erfolgte erst später, in der Zeit der Apologeten, mehr noch in der der Alexandriner (Clemens und Origenes).

Die Stellung der Christen zum heidnischen Volksglauben ist sehr stark durch die jüdische Erbschaft bestimmt. Gott ist einer, und die Götter der Heiden sind Gold, Silber, Erz, Stein, Holz, tote Götzen. Mit diesen Gedanken der Aufklärung, die von der griechischen Philosophie her übernommen waren, hatte schon das Diasporajudentum den heidnischen Götterglauben und den Bilderkult angegriffen, und verwandte Gedanken wurden gegen die Verehrung der lebendigen heiligen Tiere vorgebracht, vgl. etwa Apok 9, 20; II Clem 1, 6; 3, 1 und das längste Fragment des Petruskerygmas (Hennecke, Ntl. Apokryphen S. 170 Nr. 3). Neben dieser Anschauung vom heidnischen Kulte, die verständiger Aufklärung entsprungen ist, steht in engster Verbindung noch eine andere, auch vom Judentume her übernommene und schon bei Paulus mit der Kritik von den stummen, toten Götzen verbundene (I Kor 12, 2): danach sind die eigentlichen Veranstalter und Empfänger des heidnischen Kultes die großen und sehr mächtigen Dämonen. Diese bewirken die Zeichen und Wunder, Weissagungen und Heilungen, von denen die Heiden rühmend zu berichten wußten und deren Wirklichkeit von den Christen nicht bestritten wurde (vgl. zu der Dämonentheorie weite Teile der Apok, besonders 2, 13; 9, 20; 13, 14, auch Herm, mand XI 3–6. 17; Justin Apol I 14, 1). Die Anschauungen von den toten Götzenbildern und von den sehr lebendigen Dämonen waren wohl immer miteinander verknüpft. Es vertrug sich sehr wohl miteinander, daß die Christen einerseits mit den Philosophen und der Aufklärung über die blinden Volksmassen lächelten, die sich vor den Bildern und den Tieren niederwarfen, und andererseits doch im tiefsten Herzen über die furchtbare Macht der Dämonen schauderten, die hinter all dem finsteren Treiben der Heiden, nicht nur ihrem Kulte, gespürt wurde.

Der Kampf des Christentums und schon der des Diasporajudentums gegen den vulgärheidnischen Götterglauben war an sich ohne Zweifel leicht zu führen. Die Christen und Juden hatten, wie angedeutet, bei diesem Kampfe die Macht der schon durch Jahrhunderte tätigen philosophischen Aufklärung hinter sich, und schärfer, als der alte Eleat Xenophanes bereits um 500 v. Chr. den Anthropomorphismus, die sittliche Minderwertigkeit, die Bilder und den Kult der Götter angegriffen hatte (Diels, Fragmente der Vorsokratiker I^3 S. 54–65) konnte kein Jude oder Christ über den heidnischen Volksglauben sich äußern. Aber dieser Glauben war, wenn auch bereits sehr gebrochen, doch fest verwurzelt in der Sitte und dem Kulte der Familie, der Stadt und des Staates. Und indem die Christen in ganz anderer Weise als die Aufgeklärten und auch die der neuen mystischen Frömmigkeit des Synkretismus Zugewandten, Ernst machten mit dem εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος Οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὐδὲ νόημα (Xenophanes) und von ihren Gemeindegliedern die vollkommene Meidung des Götzendienstes verlangten, lösten sie auch hier entschlossen ihre Religion als die neue Menschheitsreligion von der Verbindung mit älteren national bestimmten Religionsstufen.

Über den Kaiserkult, seine Bedeutung für das Weltreich und für die Religion der späteren Antike, sowie über die Stellung der Christen zu

ihm vgl. oben S. 210–213. Auch über die griechische Philosophie und die spärlichen Berührungen des frühen Christentums mit ihr sind oben bereits ein paar Andeutungen gemacht (S. 213–221).

6. Der antignostische Kampf. Die Religiosität der Zeit ist aber nicht durch den alten Volksglauben bestimmt, auch nicht durch die Bildungsreligion der griechischen Philosophie, sondern, wie wir schon sahen, durch den vom Orient hereindringenden Synkretismus (S. 205–208), und dieser Synkretismus machte sich an die Gemeinden heran in der vielgestaltigen Gnosis (S. 355–360). Im Kampfe gegen die Gnosis hat sich die Kirche gegen ihren dritten großen Gegner, den Orient, behauptet und dessen uralten Dualismus, seine Mythologie und Mystik, seine Askese und Sakramente abgewiesen, wenn auch die Kirche selber dauernde Narben aus diesem Kampfe davontrug, weil sie selber sich dem Synkretismus und Orientalismus nicht verschließen konnte. Ein guter Teil des Kampfes fällt hinter die Epoche, die als die eigentlich urchristliche zu gelten hat, die Auseinandersetzung namentlich mit den stark hellenisierten gnostischen Schulen des Basilides und Valentin füllt die zweite Hälfte des 2. Jhrh. aus. Der Kampf ist keineswegs bloß theologisch geführt worden, sondern, wie wir bereits sahen, vor allem mit den Machtmitteln der kirchlichen Disziplin, und die Verfassung der Gemeinden, nicht minder auch der Kultus, hat sich in diesen Kämpfen gefestigt (S. 360–370). Entscheidende Abwehrmittel sind hier bereits von den Gemeinden des beginnenden 2. Jhrhs. angewandt worden.

Aber auch der theologische Kampf mußte mit Wort und Schrift gegen die Gnosis geführt werden. Auf ein paar Hauptstücke dieses Kampfes sei hier kurz hingewiesen.

7. Der Schöpfergott. Die Gnosis baute ihr Weltbild und ihre Frömmigkeit auf schroffem Dualismus auf. Die sichtbare Welt ist nicht vom höchsten Gotte geschaffen, sondern von einem untergeordneten Wesen, dem Demiurgen, der sie aus der uranfänglichen ungöttlichen Materie gestaltet hat. Dieser Demiurg wurde von der Gnosis meist mit dem Judengotte vereinerleit, der aus dem AT sprach. Der Erlösergott, der den Soter gesandt hatte, ist dem Demiurgen gegenüber ein ganz anderes Wesen, das Haupt der guten, geistigen und unsichtbaren Welt. Soweit nun auch in den Gemeinden dualistische Stimmung verbreitet war (Gott und Satan; diese und die kommende Welt), so hielten sie doch unbedingt an der Einheit von Schöpfer- und Erlösergott, von dem Gotte der Propheten und dem Gotte, den Jesus Christus verkündet hatte, fest. Der atlich-jüdische Untergrund der christlichen Frömmigkeit und Theologie antwortete rasch und sicher auf den gnostischen Dualismus. Die Gemeinden hätten, wenn sie an diesem Punkte unsicher wurden, das ihnen unendlich wertvolle AT nicht mehr gebrauchen und den ihnen so wichtigen Weissagungsbeweis nicht führen können. Auch soweit griechische Anschauungen in ihnen lebendig waren, standen sie in der sicheren Überlieferung einer Theologie, die von der weltschaffenden, ordnenden und regierenden Pronoia Gottes mit begeisterten Worten zu reden wußte. An diesem Punkte ist auch in der Folgezeit der orientalische Dualismus niemals zu einer ernstlichen Ge-

fahr für die Kirche geworden, und die Logoschristologie der altkatholischen Kirche hat den Bund zwischen Christentum und der monistischen, die göttliche Schöpfung freudig bejahenden Philosophie der Griechen nur noch enger geknüpft.

8. Die Christologie. Der Dualismus der Gnosis trieb in der Christologie zum Doketismus oder zur Annahme eines nur vorübergehend im Menschen Jesus einwohnenden oberen, himmlischen Soters. Demgegenüber betont die Gemeindetheologie auf das entschlossenste die wirkliche wesenhafte Fleisch- und Menschwerdung des himmlischen Christus. Der Verfasser der Joh-Briefe und Ignatius sind hier die Rufer im Streite; das Joh-Evangelium, das die gleiche Christologie wie die Briefe vertritt, zeigt keine deutliche antignostische Polemik. In den Joh-Briefen aber lesen wir die immer wiederholte Bezeugung, daß Jesus Christus im Fleische gekommen sei, daß er zu hören, zu sehen, zu betasten war; nur die Lügner und Verführer gehen über die wahre und rechte Überlieferung hinaus und bekennen nicht die Fleischwerdung, verwerfen mit dem Sohne den Vater, vgl. I Joh 1, 1 – 3; 2, 22 – 24; 4, 1 – 3; 5, 6 – 8; II Joh 7 – 9. Ohne theologische Spekulation wird den Gemeinden immer wieder die Überlieferung, die sie empfangen haben, eingeschärft. Auch Ignatius bleibt bei seiner antidoketischen Polemik jeder Spekulation im eigentlichen Sinne fern und zieht sich auf die Überlieferung zurück. Jesus Christus ist Mensch und Gott, er ist der ins Fleisch gekommene Gott. Die Sätze des Kerygmas, einer sehr alten Lehr- und Bekenntnisformel, führt er öfters an und unterstreicht die einzelnen christologischen Glieder durch Hinzufügung von ἀληθῶς: wahrhaftig ist er geboren, wahrhaftig hat er gegessen und getrunken, wahrhaftig wurde er verfolgt und wurde gekreuzigt, wahrhaftig ist er auferstanden; vgl. Eph 7, 2; 18, 2; Magn 11; Trall 9; Smyrn 1 f. Kurz und knapp mit Anlehnung an die Joh-Briefe bekämpft auch Polykarp (Phil 7, 1) die gnostische Christologie.

Es ist von großer Bedeutung gewesen, daß die Führer und auch die Massen in den Gemeinden, obwohl sie andererseits selber ihren Christus nach Möglichkeit in die göttliche Sphäre rückten, doch zur wahrhaften Menschheit Jesu standen. Sie retteten damit diese und ihre ungemeine Bedeutung für Glauben und Ethik, sie fühlten auch unmittelbar, was für ein überaus hoher Wert für das Christentum es war, daß sein Soter und Kyrios nicht ein Gott oder Heros von uraltem Mythus, sondern ein Mensch war, der zur Zeit des Augustus geboren und zur Zeit des Tiberius gekreuzigt wurde.

9. Die Eschatologie. In der Eschatologie zeigt sich der gnostische Dualismus als entschlossene Verwerfung der urchristlichen Zukunftshoffnung, die auf den vom Himmel herabkommenden Messias, die Totenerweckung, das sichtbare Gericht und das sichtbare Gottesreich wartete. Auch hier war der Kampf gegen die Gnosis nicht leicht, weil in den Gemeinden selber die realistische Eschatologie schwer erschüttert und bereits mit andersartigen individualisierenden und vergeistigenden Vorstellungen durchsetzt war. Aber wir haben bereits gesehen, wie entschlossen in fast allen Schriften der

nachpaulinischen Zeit die urchristliche Eschatologie festgehalten wird und zwar auch dort, wo sie von den anderen Zukunftshoffnungen durchkreuzt wird (S. 371).

10. Psychiker und Pneumatiker. Der gnostische Dualismus führte seine Anhänger nicht nur zur Zweiteilung des Menschenwesens (Sarx und Pneuma), sondern auch zur Zweiteilung des ganzen Menschengeschlechtes, und damit zur Prädestination. Die Polemik der kirchlichen Führer gegen das Klassenmachen der Gnostiker und ihr hochmütiges Herabsehen auf das schlichte Gemeindechristentum hat etwas sehr Gesundes und Weltweites an sich. Entschlossen betonen die Pastoralbriefe, daß Gott die Rettung aller Menschen wolle (I Tim 2, 4; 4, 10; Tit 2, 11); auch nach I Joh 2, 2 ist die Versöhnung durch Christus für die ganze Welt erfolgt. Schon die Rücksicht auf die Mission mußte die Kirche, die bereits bei Paulus mit dem hohen Anspruch auftrat, eine Weltreligion zu bieten, vor der Enge der gnostischen Prädestinationslehre bewahren. Weiter schärfen die antihäretischen Schriften dem Hochmut und der sittlichen Gleichgültigkeit des Gnostizismus gegenüber immer und immer wieder die Pflicht der Liebe ein. Bruderliebe muß in der Gemeinde lebendig sein, in der Liebe bewährt sich das Christentum, I Joh (2, 9f.; 3, 17f. 23; 4, 20) und Ign (Eph 1, 1; 14, 1 – 15, 1; Magn 1, 2; Smyrn 6, 2 u. a.) sind hier besonders deutlich, aber auch die Pastoralbriefe enthalten viele durch und durch gesunde Vorschriften, die auf Bruderliebe und schlichte tätige Sittlichkeit dringen (I Tim 1, 5. 14; 2, 15; 4, 12; 6, 11; II Tim 1, 13; 2, 22; 3, 10; Tit 3, 8). Glauben und Liebe heißt die Losung in den Pastoral- und Joh-Briefen sowohl wie bei Ign, und von ihr aus war es nicht schwer, das hochgestimmte und doch sittlich unfruchtbare Pneumatikertum der Gnosis zu kritisieren, selbst dann, wenn es in der Gestalt der bei den Gemeinden selber sehr angesehenen Askese (S. 374) auftrat.

11. Die Askese. Auch diese Askese war für den Dualismus der Gnostiker selbstverständlich – soweit sie nicht etwa aus ihrer Verwerfung der Materie die Folgerung des Libertinismus zogen (Apok 2f. und Jud). In der antignostischen Polemik wird außer der schon oben hervorgehobenen Feststellung, daß diese stolzen Asketen sittlich unfruchtbar seien, es an der Liebe fehlen ließen, gelegentlich die Askese selber angegriffen. Das tun mit erfrischender Deutlichkeit die Pastoralbriefe. Ein eheliches Leben ist mehr wert als die Ehelosigkeit: das Weib wird gerettet durch Kindergebären, wenn sie die Kinder in Glauben, Liebe und Heiligung aufzieht (I Tim 2, 15), als „Witwen" sollen nur alte Frauen zugelassen werden, die jungen sollen heiraten, Kinder gebären, dem Haushalte vorstehen (I Tim 5, 9 – 15), wie auch der Bischof verheiratet sein und gut erzogene Kinder haben soll (I Tim 3, 2 – 5). Und für die Nahrungsaskese gilt: den Reinen ist alles rein (Tit 1, 14), Gott hat die Speisen geschaffen, daß man sie mit Dank genieße; alles, was er geschaffen hat, ist rein, und leibliche Askese ist zu wenigem nütze (I Tim 4, 1 – 8). Auch Ignatius gibt Anweisungen, wie Frauen und Männer einander lieben und im Bunde der Ehe bleiben sollen. Wer aber keusch zu leben vermag, der möge es tun, doch ohne Selbst-

ruhm; wer sich selber rühmt, ist verloren, und namentlich möge es sich der Asket nicht einfallen lassen, ein höheres Ansehen als der (etwa verheiratete) Bischof zu beanspruchen (Ign Polyk 5, 1 f.).

So zeigt sich uns nach den vorangehenden Ausführungen die Kirche der nachapostolischen Zeit nach den verschiedensten Seiten hin in kräftiger Abwehr und in der Herausarbeitung ihrer Eigenart. Vieles ist noch im Werden, aber aufs Ganze gesehen, ist die Verfestigung, vor allem im Kultus und in der Verfassung, auch im Dogma, überraschend schnell erfolgt; die Grundlagen der alten katholischen Kirche sind, zum mindesten in den führenden Gemeinden, bereits in der Zeit vor 150 festgestellt worden. Viel Unerfreuliches zeigt sich in dieser Entwicklung, aber sie war notwendig, und neben dem Schatten ist auch viel Licht. Das Christentum setzte damals seinen Aufstieg in der Welt fort als eine Religion der Überweltlichkeit und des geistigen Monotheismus, des sittlichen Ernstes und der gegenseitigen Hilfe, der vernünftigen Aufklärung und des mystischen Sakramentes, auch als eine Religion der Kraft und des Geistes, der Persönlichkeit und Weltüberwindung. Und neben dem Glauben an ihren himmlischen Herrn und Heiland bewahrten die Christen auch die Erinnerung und die persönliche Anknüpfung an das große und reine Vorbild göttlichen Lebens, das sich im Dienste an den Brüdern dahingegeben hatte.

§ 76. Literatur zur Geschichte des Urchristentums

1. Allgemeines. Die Literatur, die die erste, grundlegende Entwicklung des Christentums behandelt, sei es in größeren zusammenfassenden Darstellungen, sei es in der Darstellung einzelner Fragen, ist wie die zum Thema Jesus sehr umfangreich. Die Wichtigkeit, auch die Schwierigkeit des Gegenstandes hat viele hingebende Bearbeitung gefunden. An dieser Stelle kann es sich, wie schon bei den Literaturangaben von § 55 nicht um Vollständigkeit in der Aufzählung handeln, sondern es soll nur das Wichtigste und das, was ein tieferes Eindringen am meisten fördern kann, hervorgehoben werden.

Eine klassische Darstellung von großem und bleibendem Werte hat die Geschichte der ersten und auch der zweiten christlichen Generation in dem bekannten Werke von K. Weizsäcker gefunden: Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, [1]1886, [3]1902 (die einzelnen Auflagen sind wesentlich unverändert). Mit vorzüglicher Methode, in klarer Sprache, ohne Polemik wird hier der Anfang der christlichen Kirche zur Anschauung gebracht. Das, was dem Buche fehlt, ist dies, daß es zu wenig „Religionsgeschichte" bietet, das soll heißen: es wird in ihm die lebendige, bewegte Religion des Urchristentums zu wenig gefaßt und beschrieben, und sodann: es fällt kein Blick vom Christentum auf die außer- und nebenchristlichen Religionen, mit denen das Christentum doch von Anfang an in Berührung gestanden hat. Wer sehen will, wie im Laufe der letzten Generation sich die Probleme und Methoden verändert haben, der nehme

die Darstellung zur Hand, die J. Weiß: Das Urchristentum, 1917, von der Geschichte, Literatur, Religion, Ethik und Theologie des Christentums bis etwa 150 gegeben hat. Die Urgemeinde und namentlich Paulus finden hier eine eingehende, die Probleme tief und allseitig anfassende Schilderung. Auch O. Pfleiderer, Das Urchristentum, 2 Bände, 2. Auflage 1902 (nur diese ist zu benutzen), möchte ich hier nennen. Eine Darstellung wichtiger Probleme der ältesten Zeit gibt E. v. Dobschütz, Die Probleme des apostolischen Zeitalters 1904, und zwei kürzere, allgemein verständliche Darbietungen sind E. v. Dobschütz, Das apostolische Zeitalter (Religionsgeschichtliche Volksbücher), und G. Heinrici, Das Urchristentum, 1902. — Eine eigenartige, Wertvolles mit vielem Unhaltbaren vereinigende Zeichnung von der Entstehungsgeschichte des Christentums mit stark sozialistischem und auch geschichtsmaterialistischem Einschlag entwirft M. Maurenbrecher: Von Nazareth nach Golgatha (1909); Von Jerusalem nach Rom (1910). Wie sich das große Problem der Entstehung des Christentums überhaupt, von hoher Warte aus gesehen, für unsere Augen darbietet, kann man bei H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des neuen Testaments, 1903 (Forschungen zur Religion und Literatur des AT.s und NT.s Heft 1) und, feiner und gerechter in den Einzelheiten gezeichnet, bei J. Weiß, Das Problem der Entstehung des Christentums, Archiv für Religionswissenschaft Bd. 16 (1913) S. 423—515 sehen.

Die religiösen, theologischen und religionsgeschichtlichen Fragen des gesamten Urchristentums kommen zur Darstellung in den Lehrbüchern der ntlichen Theologie und auch, kürzer oder ausführlicher, in denen der Dogmengeschichte, vgl. S. 272. In den dort genannten Werken von Feine und Weinel ist weiter die ausführlichere Literatur zu den Einzelfragen zu finden. Hinzuzufügen ist der Reihe von Lehrbüchern und Darstellungen noch P. Wernle, Die Anfänge unserer Religion, 2. Aufl. 1904, sehr frisch und lebendig vom religionsgeschichtlichen Standpunkte aus geschrieben (im Anfangskapitel jetzt durch Wernles Jesus ersetzt, vgl. S. 272). Eine wichtige und wertvolle Ergänzung der Darstellungen des Urchristentums nach der Seite der Gemeindebildung und der Zustände in den alten Gemeinden gibt E. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, 1904, und eine Fülle von Anschauung und Belehrung spendet A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 3. Aufl. 1915 und für die Beziehungen des ältesten Christentums zum Hellenismus P. Wendlands S. 223 genanntes Werk.

2. **Literatur zur Paulusforschung.** Gute Übersicht über die Literatur bis 1911 gibt das in diesem Jahre erschienene Buch von A. Schweitzer, Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart; es ist die Fortsetzung zu der bereits S. 270f. angeführten Geschichte der Leben-Jesu-Forschung des gleichen Verfassers. Auch der Fortsetzung gegenüber gilt das gleiche Urteil, das oben schon über das erste Werk zu fällen war; sie ist in ihren eigenen positiven Darbietungen von einer verblüffenden Einseitigkeit, und wie bei Jesus, so wird auch bei Paulus alles eschatologisch erklärt.

Als eine gute Einführung in das Studium von Person, Leben, Religion und Lehre des Paulus möchte ich vor allem die Lektüre von H. Weinel, Paulus, 2. Aufl. 1915 nennen, dann W. Wrede, Paulus, 1905, 2. Aufl. 1907, eine kleine, meisterhafte Darstellung, die in den Religionsgeschichtlichen Volksbüchern erschien, aber die schwierigsten historischen Probleme, vor allem die Frage: Paulus und Jesus behandelt (die Gegenschriften unten). A. Deißmanns Paulus (1911) arbeitet, freilich sehr einseitig, Paulus den Propheten und Mystiker heraus und zeichnet mit guter Kenntnis die Umwelt, in der der Apostel wirkte. Die umfangreiche Darstellung von C. Clemen, Paulus, sein Leben und Wirken (1904), treibt bei reichen Literaturangaben viel Quellenkritik und ist wegen der Fülle von Stoff, den sie zur äußeren Geschichte des Pauluslebens bietet, wertvoll. Weiter möge die kurze, aber wichtige Darstellung des Philologen E. Schwartz, Antike Charakterköpfe, 2. Reihe, 2. Aufl. 1911 S. 110 bis 142 von möglichst vielen Theologen gelesen werden. Kurze, allgemein verständliche Darbietungen sind von R. Knopf, Paulus (Wissenschaft und Bildung) 1909, E. Vischer, Der Apostel Paulus und sein Werk (Aus Natur und Geisteswelt) 1910, von konservativer Seite J. Haußleiter, Paulus 1909 (Vorträge). Die beiden älteren Werke von E. Renan, St. Paul 1869 (auch deutsch 1869), und von A. Hausrath, Der Apostel Paulus, 2. Aufl. 1872, sind immer noch lesenswert.

Die Zahl der Monographien über einzelne Gebiete der Paulusforschung ist überaus groß. Ich hebe wieder nur eine beschränkte Anzahl wichtiger neuerer Untersuchungen heraus. Die paulinische Theologie als Ganzes schildert O. Pfleiderer, Der Paulinismus, 2. Aufl. 1890, einen grundlegenden Teil davon P. Feine, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus, 1899; die Ethik stellt A. Juncker dar: Die Ethik des Apostels Paulus, I 1904, die Christologie M. Brückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie 1903, und W. Bousset, Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen bis Irenäus, 1913, das pneumatische Leben H. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes, 1888, wozu noch H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, 1899, zu stellen ist. Von der Engel- und Geisterwelt handeln O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, 1888, und M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, 1909, von der Eschatologie R. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, 1893, und K. Deißner, Auferstehungsgedanke und Pneumahoffnung bei Paulus, 1912, auch P. G. Wetter, Der Vergeltungsgedanke bei Paulus, 1912, über die Sakramente W. Heitmüller, Taufe und Abendmahl im Urchristentum, 1911 (Religionsgeschichtliche Volksbücher). Zur wichtigen Frage des Verhältnisses von Jesus und Paulus, die namentlich durch Wredes Paulus in Fluß kam, vgl. vor allem A. Jülicher, Jesus und Paulus, 1907 (Religionsgeschichtliche Volksbücher), J. Kaftan, Jesus und Paulus, 1906, J. Weiß, Paulus und Jesus, 1909, auch P. Feine, Jesus Christus und Paulus, 1902 (vor Wrede erschienen), und W. Heitmüller, Zum Problem Paulus und Jesus (Zeitschr. f. ntliche Wissensch.

1912 S. 320—337). — Das alte vor-, neben- und nachpaulinische Judenchristentum behandelt G. Hoennicke, Das Judenchristentum im 1. und 2. Jhrh., 1908.

3. **Literatur zum nachapostolischen Zeitalter.** Die Geschichte der ersten nachpaulinischen Generation ist noch bei Weizsäcker behandelt, eine Darstellung der ganzen nachapostolischen Zeit war von J. Weiß als Abschluß seines Urchristentums geplant, sie kam aber durch den Tod des Verfassers nicht zur vollständigen Ausführung. Zusammenfassende Monographie über die Zeit 70—140 ist R. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter; Geschichte der christlichen Gemeinden vom Beginne der Flavierdynastie bis zum Ende Hadrians, 1905. Von Darstellungen einzelner wichtiger Gebiete seien noch genannt: W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, 1897 (Texte und Untersuchungen Bd. 15, 4), W. Bousset, Die Hauptprobleme der Gnosis, 1907 (Forschungen zur Religion und Literatur des AT.s und NT.s Heft 10); weiter zur Gemeindeverfassung: A. v. Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, 1910, auch die kleine Schrift von O. Scheel, Die Kirche im Urchristentum, 1912 (Religionsgeschichtliche Volksbücher). Für die weitaus überragende Erscheinung der nachapostolischen Frömmigkeit und Theologie, die johanneische, vgl. die eingehende und sehr gute Einleitung zur Erklärung des Johannesevangeliums von W. Heitmüller in den „Schriften des NT.s übersetzt und für die Gegenwart erklärt", Bd. 4, 3. Aufl. 1918, und als Gegenstück dazu, die religionsgeschichtliche Erklärung ganz ablehnend, W. Lütgert, Die Johanneische Christologie, 2. Aufl. 1916.

Sachregister

Nachträge und Berichtigungen

S. 17 Z. 3 v. u. Preuschens Handwörterbuch ist gegenwärtig vergriffen; einen gewissen Ersatz gibt sein Griechisch-deutsches Taschenwörterbuch, Gießen 1919. Im gleichen Zusammenhange kann das freilich schon recht alte Werk: Wilke-Grimm, Clavis NT.i philologica, 4. Aufl., Leipzig [jetzt Gießen] 1903 genannt werden.

S. 34 Z. 4 v. o. lies Cantabrigiensis statt Cantabrigensis.

S. 34 Z. 2 v. u. mußte selbstverständlich Minuskel 33 erwähnt werden, eine Evangelienhandschrift, deren Text mit dem von B eng verwandt ist, vgl. S. 61, Z. 3 v. u.

S. 63. Eine vorzügliche methodisch sehr geschickte Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe gibt soeben H. Lietzmann in der 2. Aufl. seiner Erklärung des Röm-Briefes, S. 1 – 17 (Handbuch zum NT III 1. 2. Aufl. 1919).

S. 80 Z. 6 v. o. lies § 74 statt § 73; gemeint ist S. 368

S. 113 Z. 20 v. u. lies ἄνευ statt ἀνεὺ.

S. 162 Z. 1 v. o. lies Addai statt Addai.

S. 203 Z. 1 v. u. lies 1915 statt 1905; Bd. 6 ist übrigens nach Wendlands Tode von L. Cohn und S. Reiter herausgegeben.

S. 212 Z. 8 v. o. lies Poliorketes statt von Phaleron.

S. 224 müssen noch A. Dieterichs Schriften genannt werden, vor allem Abraxas 1891, Nekyia 1893, Eine Mithrasliturgie 2. Aufl. 1910; vgl. auch: Der Untergang der antiken Religion, Kleine Schriften 1911, S. 449 – 539.

S. 234 Z. 10 v. o. lies Lebbäus statt Thaddäus.

S. 288 Z. 23 v. o. lies Apgsch 12, 2.

Auf der letzten Seite ein Gesamtplan der Sammlung Töpelmann

Julius Hager, Leipzig.